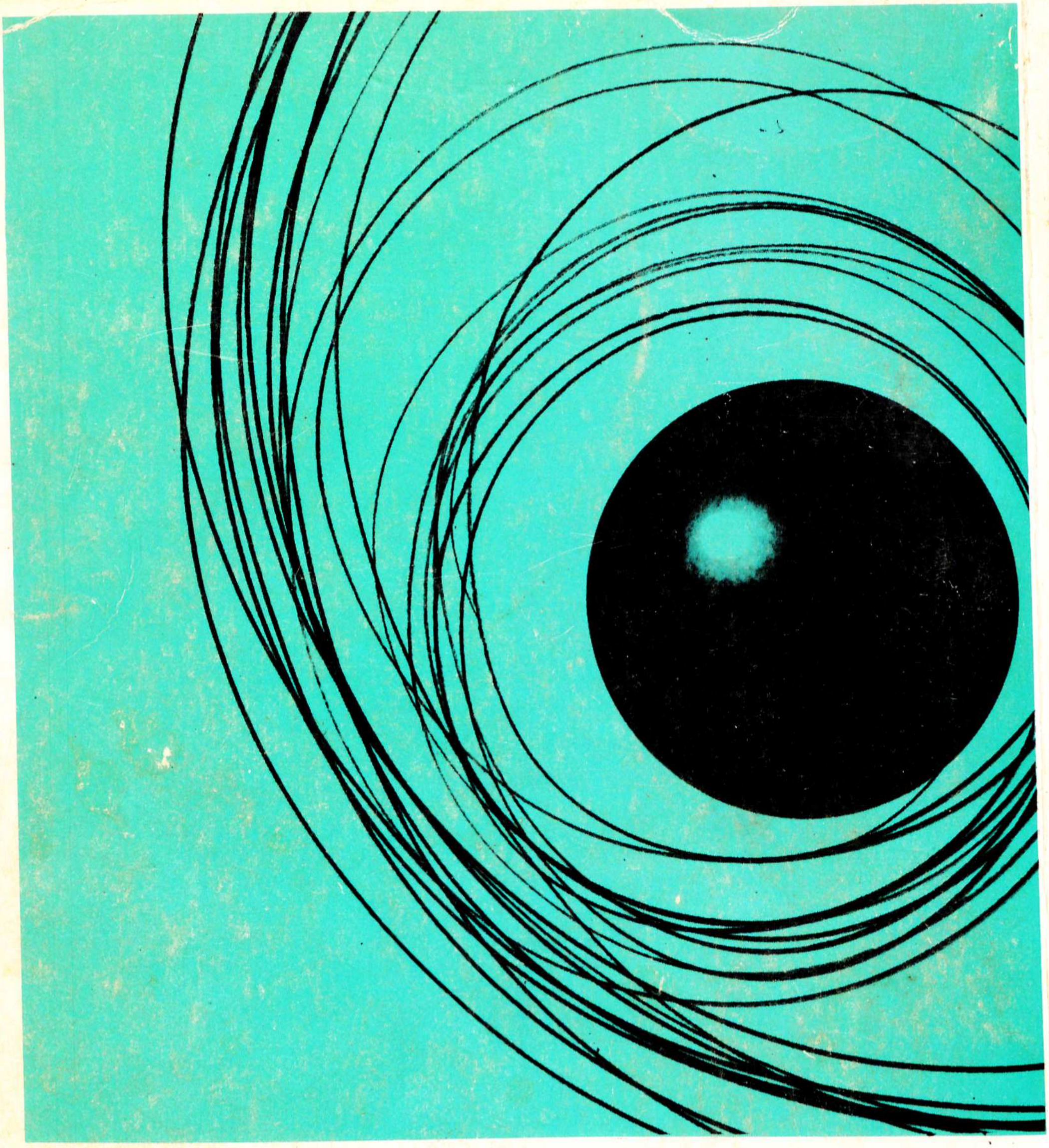


أحمد خالد

شخصيات وتيارات

عيسى يوسف اللموشي

طبعة جديدة منقحة ومضاف اليها

نشر وتوزيع مؤسسات ع. بن عبد الله

أحمد خالد

شخصيات وتيارات

طبعة ثانية منقحة

نشر مؤسسات عبد الكريم بن عبد الله

توطئة

هذه طبعة ثانية منقحة لمجموع دراسات كتبتها فى فترات مختلفة ومناسبات متنوعة اما استجابة لمشاغل شخصية أو لرغبة فيها ونشرت جلها فى مجلة « الفكر » وبعضها فى الصحف والمجلات الاخرى ثم جمعتها فى كتاب بعنوان « شخصيات وتيارات » وتعهدت باصدار جزء ثان منه • وبعد نفاد الطبعة الاولى فضلت تقديم الكتاب فى طبعة ثانية موحدة أثريتها بمجموعة جديدة من الدراسات مثل « المنهج التربوى عند ابن خلدون » و « الغربة فى أدب الشابى ــ مفهومها وأبعادها » و « مساهمة فى التعريف بتزواج الأنغام العربية والفارسية وبأهم مسالك الغناء » و « رسالة ابن فضلان بين التقرير السفارى وأدب الرحلة » •

وقد اتجهت همتى الى جمع شتات دراساتى فى كتاب اخترت له عنوان « شخصيات وتيارات » يؤلف بينها لون أدبى واحد هو فن الدراسة المحتلة مقاما وسطا بين المقالة القصيرة السريعة والبحث الطويل المتشعب الخاضعة لطريقة البحث بوجه عام وهى طريقة يمكن حصر منهجها كما يلى : يضبط الباحث موضوعه ويحدد جوانبه وعناصره انطلاقا من فكرة تخطر بباله بعد مطالعاته ، وقد لا تظهر له معالم الموضوع وعناصره الجوهرية والتفصيلية الا بعد التوغل فى البحث وتفهم الموضوع والفكرة الرئيسية لان الموضوع ينمو ويتفرع كلما طال البحث وتشعب •

وبعد اختيار الموضوع يضبط الباحث قائمة المراجع أو على الاقل امهاتها لانها هى التى تهديه للمراجع الثانوية وربما يحدث عكس ذلك تماما أى أن الباحث ينطلق فى عملية ضبط المراجع من مراجع ثانوية تهديه لمراجع رئيسية ، وهذا العمل هو مفتاح الدراسة ونقطة الانطلاق فى البحث ، ثم تليه غربلة المراجع والمصادر وتبويبها حسب الاهمية والتاريخ وعندما يجمع الباحث مادة بحثه من نصوص ووثائق فانه يستنطقها وينقدها ويبين الخيط الرابط بينها فاذا تبلورت الافكار وانكشفت النظرية وفرضت نفسها على الدارس فرضا أخذ القلم ليبنى دراسته فى هيكل متكامل •

وعندى ان البحث تعبد وصلاة أعنى ان الباحث يكون فى موقف المصلــى ، يتعبد الفكرة والموضوع لينكشف له المغلق وتهتك الاستار فيبصــر ويفهــم ويسجل ما بان لفكره المشحوذ ٠ وعندئذ يستعيد هدوءه وراحة نفسه بعــد الحيرة والتســاؤل ٠

واذا كان البحث ضربا من التعبد والصلاة فللحدس والذوق دور هام فيه لا يقل أهمية عن دور العقــل ٠ فعلى البــاحث أن يتنسم الاخبــار ويتتبعهــا ويستقصى البحث عنها كأنه يشمها ٠ ولمزيد توضيح فكرتى أسوق مثالا فيه كفاية ٠ فانى أثناء بحثى عن الردود على كتاب « امرأتنا فى الشريعة والمجتمع » للطاهر الحداد المصلح الاجتماعى والدينى التونسى فى الثلث الاول لهذا القرن وجدت فى جريدتى « لسان الشعب » و « الوزير » تعليقين على رسالة كتبها الشيخ عمر البرى المدنى بعنوان « سيف الحق على من لا يرى الحق » كرد على كتاب الحداد ، فشعرت بالحاجة الى الاطلاع على تلك الرسالة ، فبحثت عنها فى المكتبة الوطنية فلم أجدها ، فسألت الخاصة عنها ولكنى لم أعثر عليها وبقيت أتنسم أخبارها طيلة الصائفة حتى عينت فى أواخر سبتمبــر للمراقبــة فى امتحان الباكالوريا بالمعهد الثانوى للفتيان بسوسة ، وكان زميلى فى المراقبة الشيخ البحرى مدير مدرسة حمام سوسة وكنت أعلم أنه من جيــل الحــداد وأنه عرف الشيخين راجح ابراهيم وسالم بن حميدة وهما من رواد الاصلاح فى بلادنا فى الثلث الاول لهذا القرن ، ولهما مساهمة فى الخصومة حول كتاب « امرأتنا فى الشريعة والمجتمع » وحول مؤلفه ، فحدثت الشيخ البحرى عــن مشاغلى وكنت آنذاك منكبا على دراسة « الطاهر الحداد والبيئة التونسية فى الثلث الاول من القرن العشرين » وحدثته عن تلك البيئة فانبسط لانه عاش ظروفها ، واما أنا فلم أعرفها الا بممارسة الوثائق والصحف ٠ وسألته عن رسالة « سيف الحق على من لا يرى الحق » وعلمت أنــه يملكهــا وقد تفضــل مشكورا باطلاعى عليها بعد يوم واحد من لقائنا ٠ ولولا تنسمى أخبار تلــك الوثيقة ما كنت لأعثر عليها ٠

ويحلو لى ان أشبه البحث وتشعبه وتداخل عناصره بدمية الصين ، فهى فى الظاهر دمية واحدة ولكنها فى الواقع مجموعة دمى واحدة فى واحدة ٠

وخلاصة القول ان الدراسة ليست تكديس المعلومات بل ربــط الاسبــاب بالمسببات وتحليل المشاكل تحليلا علميا ٠ انها نظر وتعليل بعد تنقيب وتنقير وفيهما معنى الحفر كما فى النقد مرادف النقر فى أصل اللغــة اذ أن الــدارس يزيل الغشاء عن المشاكل ليفهمها ويفهم القراء ما يكتشفه ثم يحكم ٠

هذه خواطر حول منهاج البحث أردت بها التمهيد لـ « شخصيات وتيارات » يؤلف بينها لون أدبي واحد هو « فن الدراسة » ولا ضير في جمع هذه الدراسات في كتاب واحد وان اختلفت أغراضه لا سيما أن هذا الصنف قد احتل مقامه في أدبنا المعاصر وبرزت فيه روائع هي المجموعات من المقالات والدراسات التي لم تؤلف دفعة واحدة بل متفرقة في أوقات الفراغ ونشر جلها في الصحف والمجلات .

ولما راجعت هذه البحوث وتبينت في جلها نظرات جديدة الى شخصيات وتيارات لم يعرها الباحثون من العناية ما هي به جديرة أو أنهم عالجوها بطريقة تقليدية كما فعلوا في موضوع « الشابي والمرأة » وفي الشعر الوطني عند الشابي وعند سعيد بوبكر وشعراء جيله من التونسيين الايقاظ وفي الجاحظ السياسي والمفكر الاجتماعي رأيت من المفيد نشرها في كتاب يجمع شتاتها ، وقوى عزمي على جمعها ما نالته تلك الدراسات من استحسان لدى أصدقاء تونسيين وأجانب عبروا لي عن آرائهم في رسائل شخصية بل ان بعضها كون قبل الاتصال المباشر أسباب التعارف الروحي بيني وبين أساتذة من جلة المستشرقين أمثال « شارل بلا » Charles Pellat و « جيرار لوكونت » Gérard Lecomte الفرنسيين و « توماس ارفينق » T. B. Irving الامريكي و « يحيى الصنوبري » J. Vernet الاسباني .

ورجائي أن يجد القارىء في « شخصيات وتيارات » وجوها جديدة في تراثنا التونسي المعاصر وجوانب هامة من تيارات فكرية قديمة وحديثة في الشرق والغرب الاسلاميين ، والله الموفق للصواب .

أحمد خالد

مراحل حياة ابن خلدون المغامر السياسي
وصلتها بعمله الجديد

◆ تمهيـــــد :

يتبين دارس حياة ابن خلدون انقسامها الى مراحل أربع هى مرحلة الشباب والدراسة ومرحلة المغامرات السياسية ومرحلة اعتزال السياسة والميل الى العزلـة واستنبـاط العلـم الجديـد ومرحلة الشيخوخة والاستقرار بمصر ٠

واذا أردنا أن نعرف به فى عجالة قلنا إنه علم من جلة أعلام الفكر التونسى بل العربى بل الانسانى ولولا « تاريخه » لجهلنا اليوم تاريخ افريقيا من الفتح الى القرن الرابع عشر بيـــد أن دوره يتجاوز كتابة تاريخ بلده الى تصنيـــف تاريـــخ البشريـــة والتفلسف فيه واستنباط أحكام منه تفسر الظواهر الاجتماعية وتضع قوانين التطور الاجتماعى والسياسى وقد ألفها فى هيكل متكامل كان علما مبتكرا سماه عمرانا بشريا وهو المعروف اليوم بعلم الاجتماع ٠

عاش ابن خلدون فى أواخر القـــرون الوسطـــى فـــى عصـــر تقلبات تاريخية جد هامة من الناحيتين السياسية والفكريـــة ٠ ففى أوروبا بدأت النهضة ، أما شمالى افريقيا والمشرق العربى بعامة فقد كانا فى انحدار حضارى وتصدع عضوى وانقســـام

سياسي • وفي ذلك العصر أيضا غربت شمس الاسلام من سماء الأندلس بسقوط إمارة إسلامية هناك هي إمارة غرناطة •

وقد كفانا ابن خلدون عناء البحث عن عناصر حياته بترجمة ذاتية سجلها في كتاب سماه « التعريف بابـن خلـدون ورحلته شرقا وغربا » وما كان ليكتبها لو لم يشعر بعظمة شخصيته وما كان ليمهد بها « مقدمته » لو لم يتيقن أنها تنيرها وتساعد على فهم ما حوته من علم جديد •

ـ 1 مرحلـة الشبـاب والدراسـة :

ولد ابـن خلـدون في العاصمة التونسية سنة 732 هـ 1332 م ويرجع أصله إلى عرب اليمن من حضرموت • دخل خلدون جده الى الأندلس ونزل بقرمونة واستقر أولاده وأحفاده باشبيليـا وكان بيت بني خلدون بها نهاية في النباهـة اذ احتـل أعلامـه مناصب سلطانية عليها وبرز منهم في العلم عديد • ولما شاعت الفوضـى في الأندلـس بعد سقوط دولـة بنـي أميـة ارتحل بنو خلدون من اشبيليا الى العدوة (أى المغرب الأقصى) زمن الموحدين وحلوا بافريقية (تـونس) حيث تقلـدوا منـاصب سياسية مرموقة •

وفي صباه المبكر التحق بالكتاب حيث تعلم القراءة والكتابة وتلقى ثقافة دينية تقليدية وعن أبيه أخذ فيمـا يظهـر اللغـة والأدب وكان والده حسب شهادة ابنه « مقدما في صناعة العربية وله بصر بالشعر وفنونه » يتحاكم اليه أهل الأدب فيه • وقد فقد ابن خلدون والده في السابعة عشرة من عمـره سنـة 749 هـ في الطاعون الجارف •

وفي « التعريف » قائمة في أسماء شيوخ ابن خلـدون الذيـن تعلم عليهم في « الزيتونة » أوان شدتها العربية والأدب والحديث

والفقه المالكى والعلوم العقلية • وعن أستاذه محمد الأبلى الفيلسوف الذى طبع ابن خلدون بعقلانيته فشهد له تلميذه بالتبريز فى المنطق وسائر العلوم الحكمية وسماه « شيخ العلوم العقلية » تحدث العلامة التونسى باطناب وبكبير إعجاب •

ـ 2 مرحلة المغامرات السياسية :

دخل غمار الحياة العامة فى العشرين من عمره وفى ذلك العهد كان الحفصيون يحكمون تونس وطرابلس وولايات قسنطينة وبجاية والزاب وبسكرا وعليها جميعا أطلق اسم افريقية وكان المرينيون خصوم الحفصيين يسيطرون على قسم من الجزائر وعلى المغرب •

وفى ظروف دخول ابن خلدون غمار الحياة العامة استولى السلطان المرينى « أبو الحسن » على مدينة تونس سنة 749 هـ/ 1348 م ثم ما لبثت القبائل العربية التى ناصرته أن خذلته وانقلبت عليه فانسحب من العاصمة •

وهكذا بدأت مهمة ابن خلدون فى ظروف كارثة عسكرية سياسية انضاف اليها الطاعون الجارف الذى أفقده والديه وجل شيوخه • وما من شك فى أن الكوارث تشحذ القريحة وتصقل الشخصية •

فى تلك الأثناء دخل فى خدمة أبى محمد بن تافراكين المستبد على سلطانه الحفصى أبى اسحاق ، دخل كاتب العلامة (وهى وضع الحمد لله والشكر لله بالقلم الغليظ) Secrétaire du paraphe

ولم يلبث ابن خلدون أن غادر الحفصيين ليلتحق بمنافسيهم وأعدائهم بنى مرين لما رجعوا الى مراكزهم بالمغرب وأرسل فى مهام رسمية مختلفة الى الجزائر من قبل بنى مرين وشارك بصفة

فعالة فى عدة مناورات سياسية ودبر المكائد مع رؤساء البربر وأمرائهم زمنئذ ٠

وقضى بالخصوص مدة فى رحاب قبيلة هامة مهابة الجانب هى « دوادية » ونال عندها حظوة ٠

وفيما بعد أرسله أصحاب السلطان المتعاقبون على الحكم الى تلك القبيلة الخطيرة لاستمالتها واكتساب مساندتها وجلب العساكر والمقاتلة منها ٠

ويجدر بنا هنا أن نلاحظ أن إقامته فى وسط القبائل هى التى هدته الى استنباط عديد من نظرياته الاجتماعية واستبطان نفسيات الأعراب فيما بعد فى مقدمته ٠

وتواصلت سيرة ابن خلدون السياسية فى صخب واضطراب وكانت قد بدأت وسط كارثة متمثلة فى احتلال أجنبى لتونس وانتشار الوباء وموت والديه ٠ وظل طوال أربع عشرة سنة يعيش حياة ديبلوماسي ورجل دولة لا يستقر فى بلاط واحد بل يخدم بيوتا متنافسة متعادية ٠

دخل أول مرة فى خدمة السلطان الحفصى بتونس فى سن العشرين بيد أن المقام ببلاطه لم يتجاوز ستة أشهر انتقل بعدها الى خدمة أمراء بنى مرين خصوم الحفصيين بفاس فاستخدم أولا من قبل أحد أمرائهم ببجاية ثم استقدم الى فاس عاصمة المرينيين حيث قضى عشرة أعوام شديدة الاضطراب ٠ فلم تمر مدة طويلة على قدومه فاس حتى توفى السلطان المرينى أبو عنان فعقبت موته سلسلة من الثورات والمؤامرات من أجل خلافته ٠ ويبدو أن ابن خلدون الحالم بالملك يومئذ استغل الحالة الفوضاوية بغية الارتقاء اليه ٠ وأخيرا تآمر على أبى عنان صاحب فاس مع أمير حفصى كان يحكم بجاية واكتشف أمره فاعتقل وبقى فى السجن

سنتين حتى أطلق سراحه القائم بالدولة بعد أبى عنان الوزير الحسن بن عمر •

والرأى السائد أن ذينك العامين فى السجن صلحا لحمل ابن خلدون على التفكير فى نظرياته الفلسفية والاجتماعية الواردة فى مقدمته • وما من شك فى أنه تساءل ـ وهو فى غياهب السجن بدافع طموح عظيم ـ كيف ينشأ الملك وتقوم الدولة ؟

ولم يبق ابن خلدون فى فاس بعد خروجه من السجن وإذ منع من الذهاب الى تلمسان حيث استرجع بنو عبد الواد ملكهم ـ وهم خصوم المرينيين ـ فانه اختار الأندلس وركب اليه من سبتة سنة 764 هـ / 1362 م ووصل الى غرناطة حيث استقبله ملكها ابن الأحمر ووزيره ابن الخطيب استقبالا حارا • وفى السنة الموالية أرسل الى اشبيليا سفيرا الى الطاغية ملك قشتالة يومئذ بطره بن الهنشه Pierre le Cruel فاغتبط به الطاغية وأغراه بأن يرد عليه تراث سلفه باشبيليا متى أقام عنده • وبعد ثلاث سنوات قضاها فى الأندلس فى قصر ابن الأحمر أظلم الجو بينه وبين ابن الخطيب وزير ابن الأحمر فعاد الى شمالى افريقيا وقصد بجاية وتولى فيها حجابة أميرها أبى عبد الله الحفصى الذى تآمر معه ابن خلدون فى فاس ؛ ومعنى الحجابة فى دول المغرب الاستقلال بالدولة والوساطة بين السلطان وبين أهل دولته (أى أنه أصبح الوزير الأول) لملك بجاية ، ولكن الحظ عاقه فى هذه المرة أيضا وسرعان ما دار عليه الزمان فقتل أميره ، قتله ابن عمه صاحب قسنطينة واستولى على بجاية سنة 767 هـ 1366 م فغادرها ابن خلدون باذن من السلطان الجديد أبى العباس •

قصد ابن خلدون بسكرة Biskra لصحابة تربطه بالقبائل العربية المنحدرة من بنى هلال ، فأصبح وسيطا بينها وبين الدول الثلاث فى شمالى افريقيا اذ ذاك وخاصة بنى عبد الواد فى تلمسان وبنى مرين فى فاس يجمع لها العساكر من بنى هلال وبنى رياح ، ويحمل مرة على مناصرة المرينيين وأخرى على

مناصرة بنى عبد الواد أو الحفصيين بحسب الظروف السياسية والملابسات اذ لم يتخل ابن خلدون عن التآمر على السلاطين لبلوغ الملك .

ولما شعر أمير بسكره بتضخم دور ابن خلدون مع القبائل العربية حدثت منه منافسة لابن خلدون فى استتباع بنى رياح فغادر ابن خلدون بسكره بعياله خوفا من بطشه ووصل الى فاس سنة 774هـ بعد رحلة شاقة خطيرة هوجم أثناءها فى الطريق وانتهب جميع ما كان معه .

وفى سنة 776 هـ أجاز ابن خلدون ثانية الى الأندلس وقصد السلطان ابن الأحمر فى غرناطة وكان ابن الخطيب قد قتل فى فاس بمحبسه بايعاز من ابن الأحمر وساء بنى مرين استقرار ابن خلدون بالأندلس وأبدوا لابن الأحمر صاحب غرناطة ان ابن خلدون سعى فى خلاص ابن الخطيب من السجن بفاس بعد ان تآمر على الأمير بالأندلس فاستوحش ابن الأحمر لذلك فأجاز ابن خلدون الى العدوة (أى شمالى افريقيا) واستقر بتلمسان بعد أن صفا الجو بينه وبين صاحبها أبى حمو ولحق به أهله وولده كان ذلك فى أواخر سنة 776 هـ وانتصب للتدريس ونشر العلم .

وآثر التخلى عن السياسة والانقطاع للعلم ولما كلفه أبو حمو السفارة الى قبائل الدواودة لاستئلافها تظاهر بالاجابة الى ذلك وخرج من تلمسان قاصدا قلعة بنى سلامة وتسمى قلعة تاوغزوت Taoughzout فى مقاطعة وهران . ومنذ ذلك الحين انتهت مرحلة المغامر السياسى فى حياة ابن خلدون وبدأت مرحلة ثالثة هى :

3 ـ مرحلة العزلة واستنباط العلم الجديد :

أقام ابن خلدون بقلعة بنى سلامة أربعة أعوام مع أهله متخليا عن الشواغل كلها فأكمل مقدمته الطريفة التى كتبت له الخلود فى

الشرق والغرب وما زالت تتدارس ولن تزال لما فيها من حقائق علمية تتعدى حدود المكان والزمان وتشهد لمبتكرها بالعبقرية ·

وهذه المرحلة الثالثة فى حياته مرتبطة أشد الارتباط بنظريته فى الملك · فالملك فى نظره ينشأ على الأقل فى شمالى افريقيا وبصفة دورية بالعصبية القبلية التى توحد الأعراب وتقوى شوكتهم فيحاولون الاستيلاء على الحواضر والدول التى دب فيها الهزال ·

وذلك سر انتصاب ابن خلدون فى معادن النفوذ والقوة عندما استتبع القبائل العربية واستألفها وقام بدور انتداب العساكر منها لسلاطين الدول الثلاث المتناحرة زمنئذ فى المغرب الكبير حتى انقلب عليه أمير بسكرة لما خشى تضخم دوره عند بنى رياح فتحطمت آماله السياسية نهائيا ·

وعلى كل حال فان السنين العشرين من الاضطراب الخطير فى حياته أضجرته فاعتزل السياسة وأقام أربع سنوات فى قلعة بنى سلامة عاكفا على تأليف كتاب « التعريف » و « المقدمة » وقسم من « تاريخه » · ثم طرقه مرض كاد يودى به وتشوق الى مطالعة الكتب التى لا توجد الا بالأمصار لاتمام كتاب « العبر » وحن الى تونس « حيث قرار آبائه ومساكنهم وآثارهم وقبورهم » على حد قوله فى « التعريف » فرحل اليها قاصدا أبا العباس الحفصى بالعاصمة فآواه السلطان الى ظله واستدناه لمجالسه واليه أهدى ابن خلدون نسخة من مقدمته وكتاب العبر ·

ولم يمر طويل وقت على مقامه فى تونس حتى أفاض حساده وعلى رأسهم زعيم المالكية محمد بن عرفة فى السعايات به عند السلطان · ولم يجد ابن خلدون المتفرغ للعلم زمنئذ الراحة فى تونس لاضطراب الأحوال وكثرة السعايات فتعلل بحج البيت الحرام وتوسل الى أبى العباس الحفصى فى تخلية سبيله لقضاء فرضه فأذن له فى ذلك فركب ابن خلدون البحر الى الاسكندرية سنة 784 ه ووصل الى القاهرة بعد شهرين فى 5 فيفرى 1383 م

فبهرته تلك المدينة وعبر عن إعجابه بها بأسلوب غنائي في تعريفه واتصل بكبار علمائها وعين قاضي المالكية بها وعزل من منصبه مرارا لحدة طبعه وإصراره على رفع المظالم التي تجاهلها قضاة قبله ·

وفي تلك الأثناء نكب في أهله وولده اذ أصابهم قاصف من الريح على شواطىء ليبيا وهم في طريقهم الى مصر للالتحاق به فمال الى الزهد والاشتغال بالعلم تأليفا وتدريسا وبفلح الأرض وطلق السياسة ولكنها أبت أن تطلقه فوجد نفسه في شيخوخته مشاركا بالرغم عنه في أحداث تاريخية خطيرة سنة 803هـ / 1400م اذ زحف الموغول بقيادة تيمورلنك على بلاد الشرق وهددوا دمشق فخرج الملك فرج بن الظاهر من القاهرة للمدافعة عن الشام وحمل معه ثلة من جلة الناس من بينهم ابن خلدون · وضرب الموغول الحصار على دمشق وكان ابن خلدون مقيما فيها مع شخصيات مصرية أخرى بعثت في سفارة الى تلك المدينة ·

ويذكر ابن خلدون أن تيمورلنك سأل عنه وفدا جاءه من دمشق يطلب الأمان فخشي على نفسه بطش الطاغية فتدلى بالحبال من السور ليلا فوقع في قبضة رجال تيمورلنك مع شخصيات مصرية فسيقوا جميعا الى خيمة الطاغية ، وقدم لهم طعام ، وأخذ تيمورلنك يراقبهم في صمت وقد غلب ابن خلدون الوجل بما وقع من نكبة أسرى الطاغية فأنقذ الموقف بكلام خاطبه به وتلطفه بتعظيم ملكه · وأحسن ابن خلدون الاجابة عن أسئلة الطاغية فأعجب هذا بسعة معرفته وطلب منه البقاء عنده فوعده ابن خلدون بذلك على أن يتركه يجلب مكتبته من القاهرة فسمح له بالذهاب صحبة رفاقه ولكنه لم يعد · وبعد أيام قليلة سقطت دمشق في أيدي الموغول · وكان ذلك آخر حدث هام في حياة ابن خلدون الذي مات في القاهرة سنة 808 هـ / 1406 م ·

عبقرية ابن خلدون

1 ـ شعور ابن خلدون بطرافته :

العبقرية كما ضبطها « ليتري » (1) استعداد خاص للفكر البشري يرفع صاحبه الى درجة غير معتادة ، ويجعله قادرا على الخلق والابداع . ففي العبقرية تبدو الطرافة والشذوذ .

ولقد شذ ابن خلدون عن أهل عصره شذوذ العبقري . فمتى عدت الى « مقدمته » والى « كتاب التعريف » الذي صدر به هذه المقدمة وجدت إشارة الى شذوذه وتلميحا الى عبقريته في حكمه على نفسه . فهو يفتخر بأن علم الاجتماع الذي توصل الى استنباطه في « المقدمة » وسماه « عمرانا بشريا » وبأن فهمه الجديد للتاريخ ليسا من قبيل المعتاد في عصره وتبدو طرافته في تشييده علم التاريخ في قالب هيكل فلسفي وفي استنباطه من فلسفة التاريخ علما جديدا هو علم العمران البشري الذي يبحث شؤون البشر من حيث الملك والكسب والصنائع والعلوم .

وقد أشار ابن خلدون في مواطن مختلفة من كتاب « التعريف » الى غرابة نتاجه الفكري أي الى طرافته ، فاقرأ قوله : « فأقمت بها (يريد قلعة بني سلامة وتسمى قلعة تاوغزوت الواقعة في

---

(1) انظر : Emile Littré «Dictionnaire de la Langue Française» ed., Hachette 1958 . T. 4, Voir Génie

مقاطعة وهران من بلاد الجزائر) أربعة أعوام متخليا عن الشواغل كلها ، وشرعت فى تأليف هذا الكتاب (المقدمة وكتاب العبر) وأنا مقيم بها ، وأكملت المقدمة منه علـى ذلك النحـو الغريـب الذى اهتديت اليه فى تلك الخلوة فسالت فيها شآبيب الكلام والمعانى على الفكر حتى امتخضت زبدتها وتألفـت نتائجهـا .. » (2) وتتعد النصوص فى معنى الشـذوذ فى « التعريـف » ... وفى « المقدمة » . فهما هو يقول فى « المقدمة » : « وسلكت فى ترتيبه وتبويبه مسلكا غريبا ، واخترعته من بين المناحى مذهبا عجيبـا وطريقة مبتدعة » (3) ولا أدل على إدراكه فضله فى بعث طريقة جديدة فى بحث التاريخية Historicité وفى تمهيـد علـم الاجتماع الحديث Sociologie الذى سماه عمرانا بشريـا من قوله فى المقدمة أيضا : « ان الكلام فى هذا الغـرض مستحـدث الصنعة غريب النزعة ، غزير الفائدة أعثر عليه البحث وأدى اليه الغوص » وهكذا ترى أن صاحبنا كان متيقنـا من أنـه يمتـاز بشخصية فذة فى عصره فى الميدان الفكرى .

ولقائل أن يقول : كيف وصل ابن خلدون الى استنباط علمه الجديد علم « العمران البشرى » والى استنبـاط فلسفتـه فـى التاريخ ؟ فهل اهتدى الى ما اهتدى اليه فى عزلة تامة من دون أن يكون قد خاض غمار الحياة السياسية فى عصره ؟ ان ابن خلدون فضلا عن كونه مفكرا سياسيا له نظرية كاملة فى الملك (4) ناشط

---

(2) ابن خلدون « التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا » تحقيق محمد ابن تاويت الطنجى ـ ط . القاهرة 1951 ص 229 .

(3) « المقدمة » ط . القاهرة بلا تاريخ ص 6 .

(4) انظر محمد الطالبى « نظرية ابن خلدون فى سلطة الدولة » الفكـر عـدد مارس 1961 ص 34 وانظر : Gaston Bouthoul «Ibn Khaldoun, sa philosophie sociale» Paris 1930, chap. Psychologie Politique

سياسى ومغامر معا • ولئن كان التفاعل كبيرا بين هذين الناحيتين فسنهتم ها هنا خاصة بمكانة ابن خلدون فى الحياة السياسية فى عصره •

2 ـ ابـن خلـدون والحيـاة السياسيـة :

عمت الفوضى الأقطار الاسلامية فى عصر ابن خلدون وكثرت فيها التقلبات فكانت بمثابة القاعدة السياسية يومئذ • وشابه ابن خلدون عصره اذ « تقلبت (حياته) بتقلبات حياة الممالك الاسلامية فى عصره وتلونت بلونها القاتم المر » (5) ومتى نظرت فرأيت شذوذه عن أهل عصره وطرافته فى العلم الجديد الذى استنبطه حكمت بأنه كشعاع من نور ساطع لمع فجأة فى الديجور، ديجور العالم الاسلامى يومئذ ، فبهر الأبصار وملأها فكأنها لم تبصر • وقد حاول ابن خلدون لما فى نفسه « من قوة الموهبة وعلو الهمة » (6) ولتفوقه على أهل عصره تبوأ مكانة سياسية هامة ، بخوض غمار الحياة السياسية وبالمشاركة فى مؤامرات تحاك فى البلاطات • وهذا « تعريفه » يدل على أنه لم يستقر على حال بل انتقل من بلاط الى آخر حسب الظروف ، فدخل فى خدمة السلطان الحفصى ثم ما لبث أن تركه قاصدا بلاط السلطان أبى عنان المرينى الا انه تآمر عليه فحبس ، ثم أطلق سراحه بعد موت أبى عنان • فاقرأ قوله فى « التعريف » : « وبادر القائم بالدولة الوزير الحسن بن عمر الى إطلاق جماعة من المعتقلين كنت فيهم ، فخلع على وحملنى وأعادنى الى ما كنت عليه ،

---

(5) انظر مقال فرحات الدشراوى « عبقرية ابن خلدون » الفكر عدد مارس 1961

(6) انظر المقال السابق

وطلبت منه الانصراف الى بلدى فأبى على وعاملنى بوجه كرامته ومذاهب إحسانه إلى أن اضطرب أمره وانتقض عليه بنو مرين ٠٠٠ » (7) ففى النص صدى لمقامه الممتاز عند الملوك والوزراء فى عصره ، فقد كان أولو الأمر يومئذ يقدرون قيمته السياسية والفكرية حق قدرها ويشعرون قوى الشعور بأن له شخصية فذة ، ولذا تفهم حرصهم على جلبه الى بلاطاتهم ٠ فهذا القائم بالدولة بعد السلطان أبى عنان قد بادر باطلاق سراحه بعد سجنه وأعاده الى منصبه فى الدولة وكان ابن خلدون كاتب سر السلطان المرينى وصاحب ديوان الانشاء والمراسم والقابض على خطة المظالم ٠ ولعل تخوف القائم بالدولة المرينى الوزير عمر بن عبد الله من دخول ابن خلدون فى خدمة منافس سياسى يستفيد بنصائحه وخبرته السياسية حدا به الى إطلاق سراحه وإعادته الى منصبه ومنعه من الانصراف الى بلده ٠ ويتضح لك ذلك فى موطن آخر من « التعريف » حيث يقول : « فطلبت الرحلة الى بلدى بافريقية وكان بنو عبد الواد قد راجعوا ملكهم بتلمسان والمغرب الأوسط فمنعنى (السلطان المرينى أبو عنان) من ذلك (خشية) أن يغتبط أبو حمو صاحب تلمسان بمكانى فأقيم عنده ٠ » (8)

وكانت الحياة لا تطاق يومئذ من جراء الحروب المشتعلة فى شمالى افريقية وتقلب الأحوال السياسية فيها ٠ فبعد قضاء ثمانى سنين فى المغرب الأقصى قرر ابن خلدون زيارة مملكة غرناطة وكان قد تعرف على ملكها محمد الخامس ابن الأحمر بفاس ٠ ولعل مبرر هذه الرحلة خيبته فى نيل مراميه السياسية بافريقية وتلمسان وفاس ، وسجل صاحبنا رحلته الى ابن الأحمر فذكر أنه

(7) التعريف ص 68 ٠

(8) التعريف ص 77 ٠

نزل بجبل طارق ومن هناك راسل السلطان ووزيره لسان الدين ابن الخطيب يعلمهما بقدومه فرحبا به • فاقرأ قولـه من كتـاب « التعريف » : « ثم أصبحت من الغد قادما على البلد وذلك ثامن ربيع الأول عام أربعة وستين (وسبعمائة) وقد اهتز السلطان لقدومى وهيأ المنزل من قصوره بفرشه وماعونه وأركب خاصته للقائى تحفيا وبرا ومجازاة بالحسنى ، ثم دخلت عليه فقابلنـى بما يناسب ذلك » (9) فهذا يدل على أن ابن خلدون حظى فى عصره بمكانة سياسية ممتازة وعومل معاملة الملوك والعظماء • وطـال مقام ابن خلدون بالأندلس وكلف بمهمة ديبلوماسيـة ، فقـال « توماس ارفنق » فى هذا الصدد « بعد سنة ونصف من وصوله الى غرناطـة كان من المتوقع أن يصبح ابن خلـدون سفيـرا لـدى « بطره بن الفنش » (10) ووفد ابن خلدون على « بطره » فوجد من الحظوة الاكرام ما لا يوصف ، ولعل ملك اشبيليا « بطـره » فطن الى قيمة ابن خلدون كسياسى وعالم وتلقى إرشادات عـن شخصيته الفذة فحاول إبقائه فى خدمته كما رأى ذلك « ارفنق » وسجل ابن خلدون فى « تعريفه » ما حدث فى سفرته الى الطاغية ملك قشتالة ودواعى سفرته فقال : « وسفرت عنه (أى عن ابن الخطيب وزير ابن الأحمـر بغرناطـة) سنة خمس وستيـن الى الطاغية ملك قشتالة يومئذ « بطره بن الهنشه بن أذوفـونش » لاتمام عقد الصلح ما بينه وبين ملـوك العـدوة ••• فلقيـت الطاغية باشبيليا وعاينت آثار سلفى بها وعاملنى من الكرامـة بما لا مزيد عليه وأظهر الاغتباط بمكانى » • (11)

---

(9) التعريف ص 84 •

(10) الفكر ص 73 « توماس ارفنق » بطره القاسى وابن خلدون ـ ترجمـة محمد شقشوق ـ مارس 1961

(11) التعريف ص 84

وطلب الطاغية من ابن خلدون أن يقيم عنده ووعده مقابل مقامه بأن يرد عليه تراث سلفه باشبيليا الا أنه رفض الطلب وعلل « توماس ارفنق » رفضه بما كان يمتاز به ابن خلدون من فطنة وعبقرية اذ توقع ما سيؤول اليه الأمر فى الأندلس • فاقرأ قوله : « وقد رفض فيما بعد قبول دعوة تيمورلنك بسمرقند مثلما فعل مع بطره وافتخر بذلك • وبالرغم من أن ابن خلدون كان فى غربته يبحث عن عمل (بل نقول عن ولاية) فانه تنبأ بالاخطار التى تحدق بمملكتى بطره ومحمد الخامس وكان موقفه يدل دلالة واضحة على توقعه المأساة التى ستحل باسبانيا الاسلامية وشبه الجزيرة ••• » (12) وما كان ابن خلدون فى رأيي ليرضى بالدخول فى خدمة طاغية نصرانى يتربص الفرص لاكتساح ما تبقى من ملك المسلمين بالأندلس مهما كانت الظروف •

3 ــ ابن خلدون وابن الخطيب :

وعاد ابن خلدون من سفرته هذه الى غرناطة والتقى بالوزير ابن الخطيب ولا بد من التفاتة الى شخصيته الفذة التى تشبه مشابهة كبيرة شخصية ابن خلدون ؛ فالناظر فى حياة الرجلين يجد بينهما شبها كبيرا ويلاحظ أن العلامة التونسى يورد رسائل لابن الخطيب فى كتاب ليس فى الحقيقة مقام تلك الرسائل فهى لا تفيدنا أحيانا كبير إفادة فى ترجمة ابن خلدون والتعريف به وبرحلته • وان ابن خلدون أول من شعر بالاقحام ، فاقرأ ــ لتتيقن من ذلك قوله فى « التعريف » : « فرأيت أن أثبته هنا (يريد كتاب ابن الخطيب الى ابن الأحمر) وان لم يكن من غرض التآليف لغرابته ونهايته فى الجودة وأن مثله لا يهمل من مثل هذا

---

(12) انظر فصل « ارفنق » • الفكر عدد مارس ص 79

الكتاب .. » (13) فقد كان يرى بينه وبين ابن الخطيب قرابة وتشابها اذ شذ ابن الخطيب عن عصره كما شذ عنه ابن خلدون ، وكلاهما شعر بشذوذه وعبقريته - فها هو ابن الخطيب المغامر السياسي يقول لابن الأحمر بعد فراره من غرناطة والتجائه الى المغرب لتوجس الخيفة منه بعد فشل مؤامرته الرامية الى قلب ملك بني الأحمر « فانما كان ابن الخطيب بوطنكم سحابة رحمة نزلت ثم أقشعت وتركت الأزهار تفوح والمحاسن تلوح »(14). ويفيدنا « توماس ارفنق » مرة أخرى بمعلومات هامة عن ابن الخطيب ويعترف بأن له شخصية فذة في قوله : « فان هذه الشخصية الفذة كانت تقريبا آخر المفكرين العظماء من عرب اسبانيا وهي الجوهرة اللامعة في بلاط غرناطة ، كان شعلة ذكاء ... » (15) ومن هذا الوجه أشبه علامتنا التونسي الا أن ذكاء ابن خلدون فاق بدون مغالاة ذكاء ابن الخطيب إذ تفطن الى ما لم يتفطن اليه العلامة الأندلسي في ميادين التاريخ والسياسة وعلم الاجتماع ، ولا شك في أن هذا التفوق هو الذي حدا بمحمد الخامس بن الأحمر الى تمتين الروابط بينه وبين ابن خلدون أول الأمر وما كان ابن الخطيب راضيا عن تلك الصداقة المتينة بل كان يدبر لابن خلدون المكائد فاضطر علامتنا التونسي الى مغادرة الأندلس والالتجاء الى بجاية حيث دخل في خدمة الأمراء الحفصيين .

ويعلق « ارفنق » تعليقا مفيدا على الفترة الثالثة من حياة ابن خلدون أي فترة العزلة العلمية وترك السياسة اذا اعتبرنا حياته منقسمة الى اربع مراحل مرحلة الشباب والدراسة ، ومرحلة المغامر السياسي ومرحلة العزلة واستنباط العلم الجديد، ومرحلة الشيخوخة واستقراره بمصر .

---

(13) التعريف ص 147

(14) التعريف ص 151

(15) ت. ارفنق ، المصدر السابق

ويقول « ارفنق » عن الفترة الثالثة من حياة ابن خلدون ، بعد رجوع صاحبنا ثانية الى الأندلس : « فقد عاد بعد عشر سنوات أى سنة 1374 م الموافق لسنة 766 هجرية ... بيد أن ابن خلدون الذى قارب الخمسين من عمره أصبح يضجر من السياسة ومكائدها ويصرح بأنه يريد الدراسة فقط ... » (16) وتابع ابن خلدون « سيره الى تلمسان بالجزائر حيث لحقت به أسرته مرة أخرى لأن المرينيين خافوا من ذكائه وعبقريته . وهناك بقلعة بنى سلامة بدأ دور العالم فى حياة ابن خلدون »(17)

4 ـ التفكير فى نشأة الدول واضمحلالها :

ولم يعلل « توماس ارفنق » انعكاف ابن خلدون المفاجىء على تصنيف مقدمته ، ولقد حاول الأستاذ الدشراوى تعليل عزلة ابن خلدون العلمية بما ناله من خيبة فى ميدان السياسة فقال : « وتأسى لما ناله من الاستنقاص والحرمان مع ما فى نفسه من قوة الموهبة وعلو الهمة وما كان يستحقه من سؤدد المنزلة ورفيع الشأن ، فانكب على الانصاف لنفسه وعرف بشخصه ... » (18) وأضاف قوله : « وتأثر ابن خلدون لنفسه من ذل الزمن وغى المعاصرين فأنشأ للخلف إنشاء بديعا وخلق خلقا فكريا خلده على مر الأجيال » .

فكيف وصل ابن خلدون الى استنباط علمه الجديد ؟ انه وصل الى ما وصل اليه بعد النظر فى التاريخ نظرة شاملة وبعد التفكير الطويل فى نشأة الدول واضمحلالها فى عصره خاصة وفى تاريخ البربر عامة ولا أدل على ذلك من أنه لم يختم « تعريفه » بنظريته

---

(16) ت. إرفنق ، المصدر السابق ، ص 80

(17) انظر مقال الدشراوى فى مجلة الفكر العدد المذكور .

(18) المقال السابق

في الملك عفوا ، فالاقرب من الظن أنه استنبط نظريته بعد التفكير في حياته قبل كل شيء • ولا أدل على ذلك من الفصل الوارد في كتاب « التعريف » فقد قدمه كما يلي : « فتنة الناصرى وسياقة الخبر عنها بعد تقديم كلام في أحوال الدول يليق بهذا الموضع ويطلعك على أسرار في تنقل أحوال الدول بالتدرج الى الضخامة والاستيلاء ثم الى الضعف والاضمحلال والله بالغ أمره » (19) فها هنا تبدو قدرة ابن خلدون على النظر الى الحوادث التاريخية نظرة شاملة وتكاد تنحصر طرافته وعبقريته في قيامه بعملية تأليفية Synthèse في العلوم التى عرفها أهل عصره وخاصة في علم التاريخ •

5 ـ مظاهر عبقريته :

تظهر عبقرية ابن خلدون في شذوذ « المقدمة » عن كتب العربية في مواضيعها وأساليبها • فقد جدد فن التاريخ تجديدا مطلقا وتجاوز مرحلة التاريخ الى التفقه في التاريخ وهو فلسفة التاريخ ، ثم ابتكر من فلسفة التاريخ نظرياته في العمران البشرى • وتعرض الباحثون الى هذين الناحيتين من عبقرية المفكر فكفونا مؤونة البحث • (20)

وقد بين « برانشفيك » في فصل عقده عن ابن خلدون (21) أن مقدمته صرخة صرخها عبقرينا لاعلان انهدام صرح المعرفة فيما سبق وانهدام صرح التاريخ كما فهمه السلف • على أن ابن

---

(19) التعريف ص 314

(20) أنظر مقال (فرحات الدشراوى) « عبقرية ابن خلدون » الفكر عدد مارس 1961

وانظر : Gaston Bouthoul « Ibn Khaldoun, sa philosophie sociale »

وانظر : Yves Lacoste « La grande œuvre d'Ibn Khaldoun » in Revue la Pansée N° 69 - Septembre - Octobre 1958

(21) انظر : Robert Brunschvig « La Berberie orientale sous les Hafsides » T2 P385-393.

خلدون لم يقف عند هذا الحد اذ حمل رسالة جديدة فبشر بنور المعرفة التاريخية الجديدة المعتمدة على المنهاج العلمى الصحيح وهو التزام قواعد النقد السليم وفهم الحوادث التاريخية فهما جيدا وتحليلها تحليلا علميا مع ابراز عللها ، وضبط قوانين العمران البشرى • فها هو يعرف علم التاريخ فى « المقدمة » بقوله : « إنه فى ظاهره لا يزيد على أخبار عن الأيام والدول •• وفى باطنه نظر وتحقيق ، وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق ، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق » (22) ويقول عن العلم الجديد الذى استنبطه فى « المقدمة » : « وأبديت فيه لأولية الدول والعمران عللا وأسبابا ••• وشرحت فيه من أحوال العمران والتمدن وما يعرض فى الاجتماع الانسانى من العوارض الذاتية ما يمتعك بعلل الكوائن وأسبابها • » (ص4)

وأطرف ما فطن اليه ابن خلدون فى عصره ضبطه القوانين الاقتصادية والسياسية والاجتماعية الكبرى • ولم يتعصب فى ضبطها لفكرة أو لعقيدة لذلك استطاع « إيف لاكوست » مثلا أن يجعل منه « ماركسيا » قبل ظهور « كارل ماركس » (23) فابن خلدون ينظر فى الاقتصاد نظرة مادية تاريخية فيرى أنه مادة (24) ينتج عن نموها نمو « العمران البشرى » Le Peuplement Humain فالاقتصاد السليم مادة العمران وأساسه • فاقرأ — لمزيد تيقن من ذلك قول ابن خلدون : « واعلم أنه إذا فقدت الأعمال او قلت بانتقاض العمران تأذن الله برفع الكسب ألا ترى الى الأمصار القليلة الساكن كيف يقل الرزق والكسب فيها او يفقد لقلة الاعمال الانسانية وكذلك الامصار التى يكون عمرانها أكثر يكون أهلها أوسع أحوالا وأشد رفاهية كما قدمناه

---

(22) المقدمة ص 3 — 4

(23) انظر دراسة « ايف لاكوست » السابق ذكرها •

(24) المقدمة ص 288

قبل ومن هذا الباب تقول العامة فى البلاد اذا تناقص عمرانها انها قد ذهب رزقها » • (25) فلكى لا يقع تصدع فى العمران والملك ينبغى السهر على استقامة الاقتصاد بتنشيط المعاملات وتوفير الانتاج حتى يصبح سادا لحاجيات البشر المتضخم عدده يوما بعد يوم • فاقرأ قوله :«والعمران ووفوره ونفاق أسواقه انما هو بالأعمال وسعى الناس فى الأعمال والمكاسب ذاهبين وجائين فاذا قعد الناس عن المعاش وانقبضت أيديهم عن المكاسب كسدت أسواق العمران وانتقضت الأحوال وابذعر الناس فى الآفاق من غير تلك الايالة فى طلب الرزق فيما خرج عن نطاقها فخف ساكن القطر وخلت دياره وخرجت أمصاره واختل باختلاله حال الدولة والسلطان لما أنها صورة للعمران تفسد بفساد مادتها ضرورة » (26) ويرى أن صاحب الدولة هو المسؤول الاول عن استقامة الاقتصاد الذى به يتم العمران وانه لا سبيل الى العمارة الا بالعدل • فان « عدوان السلطان على الناس فى أموالهم وحرمهم ودمائهم وأسرارهم وأعراضهم يفضى الى الخلل والفساد دفعة وتنتقض الدولة سريعا بما ينشأ عنه من الهرج المفضى الى الانتفاض » (27) • ويبدو جليا أن نظرته فى العمران البشرى نظرة أخلاقية دينية اذ يدافع عن القيم الانسانية ولا ينادى بضرورة تحديد النسل كما نادى بذلك (مالتوس Malthus) كى لا ينتقض العمران البشرى باختلال التوازن الضرورى بين عدد السكان المتزايد يوما بعد يوم وبين الاقتصاد • وتلك هى مشكلة المشاكل فى المجتمعات البشرية (28) وقد انهمك ابن خلدون فى دراسة هذه المشكلة فى عصره وان ما أبداه فيها

---

(25) المقدمة ص 382

(26) المقدمة ص 287

(27) المقدمة ص 290

(28) انظر : «Le Peuplement humain» par Joseph Vialatoux, ed. Ouvrière. Paris 1959 -

من آراء يبشر بالماركسية أكثر مما يبشر بالمالتزيونية العصرية • فلذا استطاع (ايف لا كوست) (29) أن يؤول نظرياته الاقتصادية والعمرانية تأويلا ماركسيا •

ولقائل أن يقول بعد هذا أن كثيرا مما نستطرفه عند ابن خلدون نجده عند القدامى كابن الأثير فى « الكامل فى التاريخ » والمسعودى فى « مروج الذهب » وغيرهما • فكثيرا ما يستشهد بأقوال « المسعودى » مثلا لتدعيم نظرياته فى التاريخ أو فى العمران البشرى • فها هو يقول بعد أن ذكر أن الدولة « صورة للعمران تفسد بفساد مادتها ضرورة » : « وانظر فى ذلك ما حكاه المسعودى فى أخبار الفرس عن الموبذان صاحب الدين عندهم أيام بهرام وما عرض به للملك فى إنكار ما كان عليه من الظلم والغفلة عن عائدته على الدولة ••• فقال له أيها الملك إن الملك لا يتم عزه إلا بالشريعة والقيام لله بطاعته والتصرف تحت أمره ولا قوام للشريعة إلا بالملك ولا عزة للملك إلا بالرجال ولا قوام للرجال إلا بالمال ولا سبيل الى المال إلا بالعمارة ولا سبيل الى العمارة الا بالعدل والعدل الميزان المنصوب بين الخليقة نصبه الرب ••• » (30) •

وعثرت فى « مروج الذهب » على فصل ينبىء بنظرية ابن خلدون فى العصبية ودورها الفعال فى قيام الدول واضمحلالها • قال بعد أن أورد قصيدا للكميت ذكر فيه مناقب النزارية ومثالب القحطانية : « ونمى قول الكميت فى النزارية واليمانية وافتخرت نزار على اليمن وافتخرت اليمن على نزار ، وأدلى كل فريق بما له من المناقب وتحزب الناس وثارت العصبية فى البدو والحضر فنتج بذلك أمر مروان بن محمد الجعدى (وهو

---

(29) انظر دراسة « ايف لا كوست » المشار اليها سابقا •

(30) المقدمة ص 287

آخر خلفاء بنى أمية) وتعصبه لقومه من نزار على اليمن وانحرف اليمن عنه الى الدعوة العباسية وتغلغل الأمر الى انتقال الدولة عن بنى أمية الى بنى هاشم ... » (31) فكأنى بالمسعودى يرى كما يرى ابن خلدون أن العصبية غايتها الملك الا أن المسعودى وغيره من المؤرخين القدامى لم ينظروا النظرة الشاملة فى التاريخ ولم يتفقهوا فيه ولم يشيدوا علم التاريخ فى قالب هيكل فلسفى ولم يهتدوا الى ما اهتدى اليه ابن خلدون وان فطنوا أحيانا الى أشياء طريفة بقيت مبعثرة .

وقد اجتنب صاحبنا فى « مقدمته » أخطاء القدماء فنبذ الأباطيل والخرافات التى تشين ما كتبه المسعودى وابن الأثير وغيرهما قبله . ففى مقدمته اعتمد العقل والتجربة وأعلن زوال التقية فى العلم وزوال ما كان للدين من سيطرة على علم التاريخ فان الطبرى مثلا مؤرخ وهو الى جانب ذلك محدث ومفسر وطغى تفسيره للقرآن على فهمه للتاريخ . وأما ابن خلدون فانه فتح باب حرية الفكر والتخلص من قيود الجبروت الدينى (32) ، وكان الجبروت الدينى مسيطرا قبل ظهور « المقدمة » على الحديث وعلى الأدب والتاريخ . فلذلك تبنى المستشرقون « المقدمة » وأقبلوا على دراستها وترجمتها . ولئن كانت « المقدمة » تخلص الى نور العقل وتنفى الجبروت الدينى ، فان ابن خلدون لم يفصل تماما المعرفة القبلية الدينية عن المعرفة العلمية المعتمدة على العقل ، بل مزج فى معرفته عنصرين أساسيين من أسس المعرفة البشرية هما عنصر الدين وعنصر العقل . وهذان العنصران قائمان فى تفكيره معا وليسا متحدين اذ لا سبيل الى توحيدهما بل تضاربا أحيانا . فهو يذكر فى مواطن مختلفة من « المقدمة » أن الشرائع

---

(31) المسعودى « مروج الذهب ومعادن الجوهر » ط دار الرجاء للطبع والنشر بمصر ، ج 3 ص 62 ـ 161

(32) انظر ما كتبه برانشفيك .

المنزلة تحرم على المرء دراسة العلوم العقلية • فاقرأ قوله : « لما انقرض أمر اليونان وصار للقياصرة وأخذوا بدين النصرانية هجروا تلك العلوم كما تقتضيه الملل والشرائع فيها » (33) ويهاجم ابن خلدون الفلسفة بدعوى أنها تفسد الدين فيقول : « انها عارضة في العمران كثيرة في المدن وضررها في الدين كثير » • على أن طرافته في إلحاحه على وجوب الاعتماد في التاريخ على العقل والتجربة • فان معجزته في إحداثه ثورة في تاريخ الفكر البشرى اذ ساعده على أن يتخلص من عبودية الدين والنقل وان كان فقيها • وكان من المنتظر أن يسير به غذاؤه الثقافي الديني الى طريق المؤرخين القدامى ، لكن ابن خلدون عدل عن طريق الجبروت الديني في التاريخ (34) ألا ترى أنه ميز بين ما هو دين وما هو غير دين أى ميدان العقل ، وقد بين « تياى » ذلك بوضوح في فصله « تفكير ابن خلدون الفلسفى » المترجم في مجلة « الفكر » (35) فان ابن خلدون أول من نادى في ميدانى التاريخ وعلم الاجتماع بوجوب تحرير العقل من عبودية الدين •

على أن العلامة التونسي يدهشنا في « كتاب العبر » بما يحوى كتابه من آباطيل وخرافات بينما نادى باجتنابها في « المقدمة » فمن ناحية نرى في « المقدمة » بصيرة حادة وفكرا ثاقبا ، ثم نتصفح « كتاب العبر » فنجد ما يناقض ذلك كله أى تراكم الاخبار بدون تسلسل وربط الأسباب بالمسببات • كما نجد الخرافات والأباطيل • إلا أن العقم مغفور له اذا سلمنا بأنه لا

---

(33) المقدمة ص 419

(34) انظر ما كتبه « برانشفيك »

(35) انظر الفكر ـ السنة 6 العدد 6 ـ مارس 1961 • تفكير ابن خلدون الفلسفى « لبيار تياى » ، ترجمه المرحوم فريد غازى ص 82 •

سبيل الى كتابة التاريخ الصحيح الا بوثائق ثابتة • وتلك الوثائق لم تكن دائما فى متناوله •

ولكن هذا العقم الذى أصاب فى ملاحظته المستشرقون والباحثون كـ « برانشفيك » و « ايف لاكوست » وغيرهما لا يوجد فى القسم الذى يعتمد فيه ابن خلدون فى « كتاب العبر » على خبرته الشخصية ، اذ أصاب بفى تحليل المجتمعات البشرية التى عرفها ولاحظ ما يجرى فيها عن كثب ، فأصاب فى تحليل تاريخ الحفصيين وبنى عبد الواد وبنى مرين وملوك الطوائف • ولولا « كتاب العبر » لبقيت جوانب كبرى من تاريخ تلك الدول مجهولة • فعذره إذن أنه طبق القواعد التى ضبطها فى « المقدمة » كلما استطاع ذلك أى كلما وجد الوثائق الكافية أو اطلع على أحوال دول ومجتمعات بشرية تقلب فيها • فلا سبيل الى مؤاخذته اذا اعترفنا بأنه لا يمكن كتابة تاريخ صحيح بدون وثائق ثابتة • وهذا ما انتبه اليه « إيف لا كوست » (36) • ويضاف الى هذا العذر عذر آخر هو أن معاصرى ابن خلدون أعرضوا عن المقدمة كل الاعراض وكذلك الخلف من المسلمين فى عصور الجمود •

6 ـ فما هى مكانة ابن خلدون فى عصره ؟

ان الناظر فى كتاب « التعريف » لابن خلدون يرى أن أهل عصره أعرضوا كل الاعراض عن « المقدمة » فكأن الثورة التى أحدثتها كانت خطيرة عليهم • وكثر يومئذ خصوم ابن خلدون وأشهر من تصدى لمقاومته « ابن عرفة » ممثل المالكية بتونس (37) ولئن آدبر رجال الدين والمحافظون عن مقدمته ،

(36) انظر : Yves Lacoste «La grande œuvre d'Ibn Khaldoun» in la Pensée, N° 69 Septembre — Octobre 1956 .

(37) ابن خلدون « التعريف » ص 233 ـ 232

فقد لقى ابن خلدون حفاوة كبرى من قبل القابضين على زمام الحكم يومئذ ونخص بالذكر منهم أبا العباس السلطان الحفصى الذى أهدى اليه ابن خلدون «كتاب العبر» • فاقرأ قوله : « وقد كلفنى (السلطان أبو العباس) بالاكباب على تأليف هذا الكتاب لتشوقه الى المعارف والأخبار واقتناء الفضائل فأكملت منه أخبار البربر ، وزناتة ، وكتبت من أخبار الدولتين وما قبل الاسلام ما وصل الى منها ، وأكملت منه نسخة رفعتها الى خزانته •» (38)
ويقول ابن خلدون عن علاقته بأبى العباس : « فأقبل على واستدنانى لمجالسته والنجى فى خلوته ، فغص بطانته بذلك ، وأفاضوا فى السعايات عند السلطان فلم تنجح » (39) ولكنها نجحت فى النهاية •

7 ـ مكانته العلمية بالنسبة الى الخلف :

فان جهل المفكرون ابن خلدون فى عصره فما مكانته بالنسبة الى الخلف ؟ ان الخلف من المسلمين تغافلوا عن المقدمة كل التغافل لا لعجز عن إدراك ما فيها بل لأنهم اعتبروا ان العلم الذى استنبطه ابن خلدون بدعة وكل بدعة فى نظرهم خطر على الدين • فكان إدبارهم عن المقدمة تمسكا بالجمود وهو صفة المقلدين المحافظين • فالرأى عند ابن خلدون أن الغيرة هى التى دفعت ابن عرفة وجماعته الى مهاجمته (40) وما كانت الغيرة سببا أصليا فى هذه المعركة التى اضطرته الى مغادرة تونس والهجرة الى مصر • ولعل أحسن شاهد على عبقرية ابن خلدون وشخصيته الفذة أنه ظل كاللغز عند الخلف من المسلمين الى أواخر القرن

---

(38) التعريف ص 233
(39) التعريف ص 232
(40) التعريف ص 232

التاسع عشر • ولكن العرب انكبوا اليوم على دراسة « المقدمة » ونظموا المهرجانات للاحتفال بذكرى وفاة ابـن خلـدون ومنذ أواسط القرن التاسع عشر ظهرت النهضة الاولى فى تونس مع خير الدين باشا متأثرة بآراء ابن خلدون فى العمران البشرى •

أما المستشرقون والدارسون في الغرب فقـد اهتموا كبيـر اهتمام به اذ فطن رجال الفكر فى الغرب فى أواخر القرن الثامن عشر وفى القرن التاسع عشر الى نفس الاحكام التى استنبطهـا ابن خلدون فى التاريخ والعمران البشرى •

وربما حدث اتفاق بين مؤرخنا وبينهم لأن العلماء فى الغرب كانوا يجهلون ابن خلدون قبل ظهور « دى سلان » De Slane الذى عرف به بترجمـة مقدمتـه • فوجه الشبه بينـه وبيـن « دوركايم » Durkheim و « أوقيست كونت » A. comte و « ماكيافال » Machiavel عظيم وان لم يعرفوا حسب ما يبدو ابن خلدون • فبعد قرون ظل فيها ابن خلدون مغبونا ومجهولا مقبورا اكتشفه علماء الغرب وأخرجوه من غبنه •

لكن لا بد للباحث من أن يتساءل : هل عرف « جـان باتيست فيكو » مقدمة ابن خلدون ومن المعلوم أن « فيكو » أورد نظرية « الدوران » فى الحضارة وهى نظرية عزيزة على ابن خلدون • وتبادر هذا السؤال الى ذهن « تياى » Tilliet فأبدى ملاحظة هامة جدا تفتح آفاقا جديدة للبحث ، فى قوله :

«ولربما كان لبعض آراء ابن خلدون فى فلسفة التاريخ صدى فى القرن الثامن عشر بفضل مترجمى التراجم العربية اللاتينية بمدارس « بولونيا » Bologne و « بادو » لأن فكرة « دوران الحضارة » التى رأيناها عند ابن خلدون فى العلم الجديد قد ظهر بها « جان باتيست فيكو » فى علمه الجديد • وأما أن نعلم هـل

آن الناس قرؤوا أو ترجموا الى اللاتينية ابن خلدون اى « سيلادون » وهو اسم ابن خلدون كما وجدته فى بعض التراجم التى كتبت اسمه هكذا فهذا موضوع بحث آخر » (41)

فهذه الملاحظة تجعل الباحث يتساءل هل لعلماء الغرب فضل السبق فى علم « السوسيولوجيا » أم الفضل كل الفضل لابن خلدون • هذا ما سيثبته البحث العلمى ونحن فى انتظار ذلك •

ومهما يكن من أمر فان علماء الغرب وخاصة المستشرقين انكبوا على دراسة ابن خلدون ، فكأنه ليس من العرب اذ فطن له الغرب قبل ان يفطن له الشرق والغرب الاسلاميان • فقد وجد الغربيون فى مقدمته العلم المبنى على العقل والتجربة ، وقدروا نداءه الصاخب بوجوب اطلاق الفكر وتخليصه من الجبروت الدينى ، حق قدره •

وليس من المغالات أن نقول أن ابن خلدون بفضل عبقريته الفذة ليس وليد القرن الثامن الهجرى بل هو من أبناء العصر الحديث فكأنه حى يعيش بيننا اليوم ولن يزال حيا وان بليت بعض آرائه ، وسيظل لغزا ان لم يشحذ الباحثون بصائرهم ليهتدوا الى ما اهتدى اليه •

---

(41) انظر مقال « بيار تياى » الفكر عدد مارس 1961 ص 82

مع ابن خلدون في منهجه التّربَوي

اتفق الباحثون على نعت ابن خلدون بصفة العبقرية فى علمين مبتكرين عنده هما فلسفة التاريخ وعلم الاجتماع ، وقالوا فيهما وأطالوا • وما انتبه الى طرافة مذهبه التربوى الا قليل • ومنذ سنى الدراسة العليا كنت حريصا على اقتفاء اثر النصوص التربوية القديمة فى تراثنا العربى الاسلامى ، أستمد منها العزم على مواصلة السير فى طلب العلم ثم قوى عزمى على جمعها وفحصها آنذاك اشتغالى باعداد دراسة جامعية حول « الرسالة المفصلة لأحوال المعلمين وأحكام المعلمين والمتعلمين » لأبى الحسن القابسى القيروانى المتوفى سنة 403 هـ = 1012 م •

وحفزنى أيضا الى مزيد الاشتغال بهذا النوع من النصوص دروس فى المناهج التربوية كنت أتلقاها وزملائى حديثى العهد بالتدريس فى نطاق التربص النظرى عندما أحدث لأول مرة فى التعليم الثانوى • وكانت الغاية تلقين الأساتذة المبتدئين مبادىء تربوية استنادا الى مذاهب أعلام المربين الاجانب منذ القرن السادس عشر حتى عصرنا الحاضر • غير أنى لم أتبين أصالتى فى مناهجهم على ما فيها من طرافة وإنسانية ومعاصرة لأنها متصلة بلغة غير لغتنا وبأجواء ثقافية واجتماعية غير أجوائنا • وأذكر أنى حدثت مرة أستاذنا الفرنسى عن وجود مؤلفات تربوية إسلامية قيمة مثل « رسالة آداب المعلمين » لمحمد بن سحنون وفصول فى التربية من « أيها الولد » للغزالى ومن

رسائل إخوان الصفاء ومن مقدمة ابن خلدون • واذ كان اسم هذا العلامة يجد صدى فى نفس الأستاذ الفرنسى فانه طلب منى عرض الآراء التربوية الواردة فى المقدمة فأنجزت بحثا بعنوان « صفة العبقرية فى منهج ابن خلدون التربوى » وألقيته فى نصه الفرنسى على زملائى ثم ظهر فى « النشرة التربوية » (عدد ــ مارس 1963) • وها أنى أسترجع نفس الموضوع بالعربية دون أن يكون نقلا للمقال الأول •

ــ ما هو الدافع لاشتغال ابن خلدون بالمسائل التربوية ؟

يكتشف الباحث فى مقدمة ابن خلدون فصولا طريفة متضمنة آراءه فى التربية والتعليم ويجدها فى القسم الرابع من الكتاب أعنى قسم العلوم فينكشف للدارس أن اشتغال ابن خلدون بالمناهج التربوية داخل ضمن اشتغاله بعلمه المبتكر المسمى عمرانا بشريا أو علم الاجتماع فى الاصطلاح العصرى وهو عند ابن خلدون علم يبحث فى شؤون البشر من حيث الملك والكسب والصنائع والعلوم •

يعتقد ابن خلدون أن دوام العمران وازدهاره متوقفان على امتداد السند الصحيح فى سياسة الدولة وفى اقتصاد البلاد ، وعليهما يقيس حالة التعليم فيراه مفتقرا هو أيضا الى السند وبمعنى أوضح فان التعليم لا يستقيم فى القطر الا اذا استند الى سنة تربوية أصيلة سالمة من كل هجنة • ولقائل أن يقول كيف أضاءت شعلة ذكاء ابن خلدون فجأة فى ديجور عصر انحدار ثقافى ثم اختفت ولم تخلف مدرسة « الخلدونية » التى أرسى قواعده فى زمانه ؟ فالجواب أن سر ظهوره زمنئذ عبقريته وما العبقرية الا شذوذ عن المألوف وطرافة تميز الموجود • ولم يفت ابن خلدون الانتباه الى وشك انقطاع سند التعليم آنذاك حسب رأيه لأن الأمصار العظيمة التى أصابها الدمار مثل بغداد

والبصرة قد عوضت بأخرى مثل القاهرة بعد أن انتقــل اليهــا الخلفاء الفاطميون من إفريقية ولذا توهم بعض الناس في زمانه بناء على دوام السند التعليمي بالمشرق أن عقول المشارقة أكمل وأنشط من عقول المغاربة ، فأبطل العلامة التونسي ذلك الادعاء وأشار الى وجود بقايا أثر التعليم الحسن في افريقية والمغــرب واستطرف بالخصوص مذهبا تربويا عرضه أبوبكر بن العربــي الأندلسي في « رحلته » وكان رائجا في القرن السادس الهجرى في شبه الجزيرة الاسبانية .

فما هو ملخص المذهب ولماذا استجاده ابن خلدون وعدله وأثراه باختيارات تربوية شخصية ؟

ـ بماذا نبــدأ في التعليــم ؟

من البديهى أن يلاحظ ابن خلدون المتميز بدقة الملاحظة واقع التعليم في بيئته المغربية الاسلامية فيتبين جنوح المغاربــة الى جعل القرآن أصلا في تعليم الصبيان لأنه منبع الديــن . وممــا يثير الدهشة أنه يشذ برأيه في هذا الموضوع عــن معاصريــه بالرغم من انتسابه الى القضاء وتفقهه في الدين ويرى وجوب تقديم تعليم مبادىء اللغة على تعليم القرآن وســائر العلــوم فيجانس رأيه في هذا الموضوع رأى أبي بكر بن العربي وهــو لسان حال أهل الأندلس .

وقد تتساءل عن سر مخالفة ابن خلــدون أهــل المغــرب في تقديمهم تعليم القرآن على اللغة ، وانك لتجد الجواب المقنع في قوله : « ان القرآن لا ينشأ عنه في الغالب ملكة (لغوية) لما أن البشر مصروفون عن الاتيان بمثله ، فهم مصروفون لذلــك عن احتذاء أساليبه . فلا يحصل لصاحبه ملكة في اللسان العربي وحظه الجمود في العبارات وقلة التصرف في الكلام . »

وفيما تقدم من كلام ابن خلدون جرأة لا يقدر عليها آنذاك الا هو فلا عجب أن يتألب عليه رجال الدين بزعامة ابن عرفة إمام المالكية فى تونس وان يوغروا عليه صدر السلطان الحفصى ويجبروه على مغادرة افريقية بدون رجعة • ولئن تعلل ابن خلدون باعجاز القرآن وصعوبة محاكاته فى تقديم تعليم العربية على تعليم القرآن للصبيان ، فان السبب الأصلى فى جنوحه الى نظام الأولوية فى مواد التدريس هو حرصه على تكوين العقل قبل حشر الدماغ بالحفظ • ألا ترى أنه يعتبر من رداءة التعليم ذهاب أعمار فئة من الناس فى العناية بالحفظ • فعنهم يقول : « عنايتهم بالحفظ أكثر من الحاجة ، فلا يحصلون على طائل من ملكة التصرف فى العلم والتعليم • ثم بعد تحصيل من يرى منهم أنه قد حصل تجد ملكته قاصرة فى علمه ان فاوض أو ناظر أو علم • وما أتاهم القصور إلا من قبل التعليم وانقطاع سنده والا فحفظهم أبلغ من حفظ سواهم لشدة عنايتهم به وظنهم أنه المقصود من الملكة العلمية ، وليس كذلك » •

أما الكتابة التى يفضل أن يبتدىء الصبى بتعلمها قبل حفظ القرآن فهى على حد قوله : « أكثر إفادة لزيادة العقل وتقوية ملكات الادراك والانتقال » وتفهم من كلامه أنه فكر طويلا فى تصنيف مواد التعليم حسب الأولوية فى مذهبه التربوى انطلاقا من اختيار اساسى جعله غاية التكوين وهو صنع عقول مضيئة دربة على الصواب سريعة الفهم والوعى متصرفة فى العلم • وعلل ابتداء تعليم الصبيان (وهو الأول فى مصطلحه أيضا) بالكتابة بأنها تشمل « العلوم والأنظار بخلاف الصنائع • وبيانه : أن الكتابة انتقال من الحروف الخطية الى الكلمات اللفظية فى الخيال ومن الكلمات اللفظية فى الخيال الى المعانى التى فى النفس ، ذلك دائما • فيحصل لها ملكة الانتقال من الأدلة الى المدلولات وهو معنى النظر العقلى الذى يكسب العلوم المجهولة ، فيكسب بذلك ملكة من التعقل تكون زيادة عقل ويحصل به قوة فطنة

وكيس في الأمور لما تعوده من الانتقال • »

ـ رأي ابن خلدون في الازدواجية اللغوية :

إن تسمية الازدواجية اللغوية مصطلح عصري يسميه ابن خلدون « مخالطة العجمة » كما يسميه « ملكة ممتزجة من الملكة الأولى » • والرأى عنده أن خطر الازدواجية اللغوية كبير على اللسان الاصلى لأنها تبعد المتعلم عنه • وكأنه بذلك يدعو المربين الى التقيد بلغة واحدة أصلية في تعليم الصبيان حتى تقوى ملكتهم الأولى « لان البعد عن اللسان الأصلى انما هو بمخالطة العجمة • فمن خالط العجم أكثر كانت لغته عن ذلك اللسان الاصلى أبعد لان الملكة انما تحصل بالتعليم كما قلناه وهذه ملكة ممتزجة من الملكة الأولى التى كانت للعرب ومن الملكة الثانية التى للعجم • فعلى مقدار ما يسمعونه من العجم ويربون عليه يبعدون عن الملكة الأولى » •

وفى مذهبه التربوى ينقل ابن خلدون الصبى من تعلم القراءة والكتابة الى تعلم الحساب لسبب تربوى هام هو أن الحساب يصقل العقل ويهيئه لتقبل سائر العلوم الاخرى لأنه ــ على حد قوله ــ « معارف متضحة وبراهين منتظمة فينشأ عنها فى الغالب عقل مضىء درب على الصواب » أى بعبارة أخرى يتعلم الصبى بالحساب ما يسميه الغزالى فى « المنقذ من الضلال » ثم الفيلسوف الفرنسى « ديكارت » فى « خطاب المنهج » الجليات والبديهات Les Evidences مثل 1 + 1 = 2 وأن خطين متوازيين لا يلتقيان •

وتجد أيضا لأولوية الحساب على سائر العلوم الأخرى فى منهجه التربوى سببا أخلاقيا لأن الصبى ينشأ على الصدق بتعلم الحساب أولا بعد القراءة والكتابة • فاقرأ ــ لمزيد التيقن من رأيه ــ قوله : « من أخذ نفسه بتعلم الحساب أول أمره انه يغلب عليه

الصدق لما فى الحساب من صحة المبانى ومناقشة النفس فيصير ذلك خلقا ويتعود الصدق ويلازمه مذهبا » •

ولم يكن ابن خلدون خالق تلك الآراء وإنما لـه فيهـا فضل التأليف والادماج فى هيكل تربوي محكم البناء • فله فى الحساب ومنه الهندسة تقييم طريف شبيه بما سمعه عنه من شيوخـه • فاقرأ هذا التقريظ للحساب من كتـاب المقدمـة : « اعلـم أن الهندسة تفيد صاحبها إضاءة واستقامة فى فكره لأن براهينهـا كلها بينة الانتظام جلية الترتيب •• فيبعد الفكر بممارستها عن الخطا •• وقد زعموا أنه كان مكتوبا على باب أفلاطون من لم يكن مهندسا فلا يدخلن منزلنا •

وكان شيوخنا رحمهم الله يقولون : ممارسة علـم الهندسـة للفكر بمثابة الصابون للثوب الذى يغسل منه الأقـذار وينقيـه من الأوضار والأدران • »

وتفهم من سياق كلامه أن غايته فى منهجه التربوى إنما هـى صقل العقول وتدريبها على الصواب لا حشوهـا بالمعلومـات • فاقرأ لمزيد الاقتناع برأيه فى تكوين الناشئة قوله : « المقصود من الملكة العلميه هو الفهم وليس الحفظ » •

وذلك هو سر انتقال المتعلم الى طلب القرآن بعد تعلمه اللغة والحساب فى المذهب التربوى الذى نجد عناصره فى المقدمـة • ويجهر ابن خلدون بأسفه لتعليم الصبيان القرآن أولا فى البيئة المغربية آنذاك بقوله : « يا غفلة أهل بلادنا فى أن يؤخذ الصبى بكتاب الله فى أول أمره يقرأ ما لم يفهم » •

وبعد تعلم القرآن ينتقل المتعلم فى مذهب أبى بكر بن العربى المناسب لمذهب ابن خلدون الى أصول الدين وأصول الفقه ثم الى الجدل فالحديث •

ـ ترتيب العلــوم :

وبقدر ما كان ابن خلدون معجبا بالمــذهب التربــوى الــذى عرضه أبو بكر بن العربى فى رحلته بقدر ما كان محترزا مــن نقصه اذ لاحظ خلوه من العلوم العقلية ما عدا الحساب فتدارك النقص فى ترتيب طريف للعلوم حسب الأولوية فى المقدمة · نعم إن العلوم عنده على ثلاثة أصناف **صنف طبيعى** يهتدى اليه الانسان بفكره ومداركه العقلية وهى **العلوم الحكمية** الفلسفية من منطق وعلم طبيعى وعلم إلاهــى وعلــم المقاديــر وهندســة وآرتماطيقى وموسيقى وهيئة (أى علم أشكال الأفلاك) ·

وفى الصنف الثانى يضع **العلوم النقلية** وهى الشرعيات من الكتاب والسنة ثم يختم ترتيبه **بعلوم اللسان** العربــى من لغــة ونحو وبيان وآدب ·

ولعلك أدركت أن وجه الطرافة فى هذا الترتيب انما هو فى تقديم العلوم العقلية على العلوم النقلية فى عصر طغيان النقل على العقل · والعجب كل العجب أن يصدر هذا الترتيب للمعارف فى نسقه القائم على الأولوية عن قاض فقيه ختم حياته بالتصوف ولكن العقلانية أغلب على تفكير ابن خلدون العالم ولذا يبــدأ بتصنيف نظرى للمعارف فيقدم العلوم العقلية على النقلية ثم يعكس الترتيب بحكم الواقع وموجب خضوع العلم الاجتماعى له اذ لم يغب عن ابن خلدون أن الأولوية فى تصنيف المعارف زمنئذ فى بيئته كانت للعلوم النقلية فوجب العدول عن الترتيب المجمل الأول بمناسبة استعراض العلوم الواقعة فى المغرب والمشــرق بصفة مفصلة والابتداء بالعلوم النقلية ثم العلوم العقليــة فى المرتبة الثانية وبعدها علوم اللسان العربى ·

ـ علــوم مقاصد وعلــوم وســائط

واذا أمعنت النظر فى قسم العلوم بالمقدمة تبينت تصنيفــا

ثانيا لها الى « **علوم هي مقاصد** بالذات » فلا يرى ابن خلدون حرجا في التوسع فيها ، و « علوم هي آلة لغيرها » أو وسائط مثل اللغة والمنطق فلا ينبغي أن ينظر فيها الا من حيث هي آلة ، فلا يوسع فيها الكلام لأن ذلك يكون عائقا عن تحصيل العلوم المقصودة بالذات وتضييعا للعمر • ويعجبك تبرم ابن خلدون من المتأخرين الذين أطالوا في تفريع النحو والفقه بحيث أخرجوا ذينك العلمين عن كونهما آلة مثل المنطق للفلسفة ، فكان ذلك منهم لغوا وعبثا ومضيعة للأوقات الثمينة • ويعلق ابن خلدون على اتجاههم المنحرف في تمطيط العلوم الوسائط بقوله : « اذا قطعوا العمر في تحصيل الوسائل فمتى يظفرون بالمقاصد فلهذا يجب على المعلمين لهذه العلوم أن لا يستبحروا في شأنها • »

ـ صنع العقول المضيئة

أدركت الآن أن المذهب التربوي الذي عرض ابن خلدون عناصره في المقدمة يهدف الى تكوين العقول المضيئة الدربة على الصواب لا الأدمغة المحشوة بالمعارف • وان هذا الاختيار التربوي هو عينه الذي اهتز له المربون في الغرب المسيحي بعد ابن خلدون بعدة قرون أعني في القرن الثامن عشر خاصة مع « روسو » واعتبر كشفا عظيما وتحولا في تاريخ التربية •

ويتصل بهذا الاختيار رفض ابن خلدون المطولات في العلوم الوسائط والمختصرات في العلوم المقاصد لأن ألفاظها المختصرة يجدها المتعلم مغلقة •

ـ كيف يكون التبليغ ؟

عاين ابن خلدون انقطاع سند التعليم في تونس زمن

المختصين وأدرك أنه علة جهل المعلمين طرق التبليغ فهم — على حد قوله : « يحضرون للمتعلم فى أول تعليمه المسائل المقفلة من العلم ويطلبونه باحضار ذهنه فى حلها ويحسبون ذلك مرانا على التعليم وصوابا فيه » فأحس ابن خلدون بضرورة تقديم نصائح تربوية للمعلمين يقوون بها على التبليغ لانه عمل صعب المراس ، فينصحهم بالتدرج فى تلقين العلوم شيئا فشيئا لأن الاستعداد للفهم ينشأ تدريجيا ، كما ينصحهم باجتناب التطويل على المتعلم فى الفن الواحد لأن تطويله مدعاة للكلال ، وبتكرار المعلومات مرارا لان الملكات تحصل بالدربة ولا تكون الدربة الا بتتابع الفعل • ولعمرى انها نصائح تربوية صالحة لكل مكان وزمان دالة على عبقرية صاحبها فكأنه بها حى يعاصرنا •

ــ العقوبة عند ابن خلدون :

هذا الموضوع قد شغل بال المربين المسلمين مثل محمد بن سحنون القيروانى فى كتابه « آداب المعلمين » وأبى الحسن القابسى فى « الرسالة المفصلة لأحوال المعلمين وأحكام المعلمين والمتعلمين » وغيرهما كثيرين • وان رأى ابن خلدون فى العقوبة مجانس للاتجاه التربوى الاسلامى الا أنه أكثر تصلبا من غيره فى تسليط العقاب المادى على الريض • وله تعليل طريف لضرر الشدة على المتعلمين اذ يعتقد أن العسف والقهر إذا سلطا على المتعلم ضيقا على نفسه فانكمش وخمل وجنح الى الكسل والكذب والنفاق « خوفا من انبساط الأيدى بالقهر عليه •• وفسدت معانى الانسانية التى له من حيث الاجتماع والتمرن وهى الحمية والمدافعة عن نفسه ومنزله وصار عيالا على غيره فى ذلك ، بل وكسلت النفس عن اكتساب الفضائل والخلق الجميل ، فانقبضت عن غايتها ومدى إنسانيتها فارتكس وعاد فى أسفل السافلين • »

ويزيدك اقتناعا بضرر الشدة إيراده مثالا حيا من تاريخ الشعوب التى فقدت الثقة بالنفس في زمانه وقبله عندما سلط عليها القهر وأخذت بالعسف • فاقرأ قوله : « وهكذا وقع لكل أمة حصلت فى قبضة القهر ونال منها العسف واعتبره فى كل من يملك آمره عليه ولا تكون الملكة الكافلة له رفيقة به ، وتجد ذلك فيهم استقراء وانظره فى اليهود وما حصل بذلك فيهم من خلق السوء حتى أنهم يوصفون فى كل أفق وعصر بالحرج ومعناه فى الاصطلاح المشهور التخابث والكيد وسببه ما قلناه •

فينبغى للمعلم فى متعلمه والوالد فى ولده أن لا يستبد عليهم فى التأديب ، وقد قال محمد بن ابى زيد فى كتابه الذى ألفه فى حكم المعلمين والمتعلمين : لاينبغي لمؤدب الصبيان أن يزيد فى ضربهم اذا احتاجوا اليه على ثلاثة أسواط شيئا • ومن كلام عمر رضى الله عنه : من لم يؤدبه الشرع لا أدبه الله حرصا على صون النفوس عن مذلة التأديب وعلما بأن المقدار الذى عينه الشرع لذلك أملك له فانه أعلم بمصلحته • »

وأحسن مذاهب التربية نجده ملخصا حسب ابن خلدون فى نصيحة الخليفة الرشيد لخلف الأحمر معلم محمد الأمين وهى قوله : « يا أحمد ان أمير المؤمنين قد دفع اليه مهجة نفسه وثمرة قلبه فصير يدك عليه مبسوطة وطاعته لك واجبة فكن له بحيث وضعك أمير المؤمنين •• وامنعه من الضحك إلا فى أوقاته •• ولا تمرن بك ساعة إلا وأنت مغتنم فائدة تفيده إياها من غير أن تحزنه فتميت ذهنه ولا تمعن فى مسامحته فيستحلى الفراغ ويألفه • وقومه ما استطعت بالقرب والملاينة فان أباهما فعليك بالشدة والغلظة • »

وها هنا حث على سلوك سياسة الترغيب والترهيب فى التربية وبهما يستقيم الريض الناشىء ويتم التبليغ الا ان الترهيب ليس

بمعنى العنف والشدة عند ابن خلدون • فهذا المربى قد مارس التعليم بشغف كبير فى حلقات الدرس والكتابة وفى الحقيقة لم يكن اشتغاله بعلم العمران البشرى وحده قد قاده الى خواطره القيمة فى التربية بل قاده اليها قبل كل شيء تعلقه بصناعة التعليم وحصيلة تجاربه الثرية فيها واكتمال عقله بالتعليم بعد التعلم واقتناعه بأن « كل صناعة مرتبة يرجع منها الى النفس آثر يكسبها عقلا جديدا تستعد به لقبول صناعة أخرى ويتهيأ بها العقل بسرعة الادراك للمعارف • »

وفى تغنى ابن خلدون بالتعليم ما ينعش المربين ويحبب إليهم شدة الصبر على إفهام الريضين ويجعلهم يتقاوون على ما قد يصيبهم من إعياء تخلفه صناعة صعبة المراس فيتغنون معه بقوله : « وحسن الملكات فى التعليم والصنائع وسائر الأحوال العادية يزيد الانسان ذكاء فى عقله وإضاءة فى فكره بكثرة الملكات الحاصلة للنفس اذ قدمنا ان النفس انما تنشأ بالادراكات وما يرجع اليها من الملكات فيزدادون بذلك كيسا لما يرجع الى النفس من الآثار العلمية • »

فخبرنى هل تعرف كلاما أبلغ وأنفذ الى نفس المعلم المقبل على معاناة البحث عن أنجع سبل التبليغ من تلك الحقيقة التى تغنى بها ابن خلدون الذى وضعت تحت لوائه جامعتنا التونسية فعساها تبعث الخلدونية من جديد وينجم فى رحابها ألف خلدون •

العقوبة عند المربين التونسيين في القرون الوسطى

يتوهم المستشرق Carra de Vaux أن الشرق الاسلامي أهمل قديما شؤون التربية لأن الاسلام فى رأيه لم يعتن بالاحداث بقدر ما اعتنى بهم الدين المسيحى واعتبر الطفولة طورا سعيدا من أطوار حياة الانسان وقلب الصبى الطاهر جوهرة نفيسة ساذجة منزهة عن كل خبث وشر (1) فلا داعى اذن الى توجيه الطفل وتربيته • ولقد نطق « كارا دى فو » عن الهوى وما كان لينكر طرافة المربين المسلمين فى القرون الوسطى وفضلهم لو اطلع على نتاجهم التربوى وكان جله مخطوطا عندما ألف كتابه كرسالة « آداب المعلمين » لمحمد بن سحنون(2) وكتاب « تعليم المتعلم طريق التعلم » (3) للزرنوجى و « رسالة فى التربية والتسلك » لبرهان الدين الأقصرائى و « الرسالة المفصلة لاحوال المعلمين وأحكام المعلمين والمتعلمين » (4) لأبى الحسن القابسى والفصول التربوية الواردة فى مقدمة ابن خلدون وكتب الفلاسفة وغيرهم •

---

(1) Carra de Vaux «La Doctrine de l'Islam» Paris 1909. chap. VIII «l'enfant et l'éducation»

(2) ط• حسن حسنى عبد الوهاب ـ تونس 1348 هـ ـ وهذه الرسالة ملحقة بكتاب « التربية الاسلامية » د• أ• فؤاد الأهوانى • ط القاهرة 1955 •

(3) المطبعة الرحمانية 1931 •

(4) ملحقة بكتاب الأهوانى •

ويقينى أن الاسلام لم يناد باهمال الطفل وتركه على سجيته بل حث على صيانته بالتأديب والتهذيب والتعليم ، ولا أدل على ذلك من فرط اشتغال الفقهاء ورجال الدين بشؤون التربية والمربين ومن قول أبى حامد الغزالى حجة الاسلام فى هذا الشأن « وان .. أهمل (الصبى) إهمال البهائم لشقى وهلك وكان الوزر فى رقبة القيم عليه والوالى له وقد قال الله عز وجل : « يا أيها الذين آمنوا قوا أنفسكم وأهليكم نارا » .. وصيانته بأن يؤدبه (أى الصبى) ويهذبه ويعلمه محاسن الأخلاق ..»(5) آلا ترى أن الطفل فى المذهب الاسلامى يحتاج الى من يسوسه ويرعاه ويقوده ولكن كيف يساس ؟ أيؤخذ بالشدة أم يعامل باللين ؟

هذا المشكل تبادر الى عقول المربين المسلمين فى القرون الوسطى فانكبوا على دراسته مبينين الطرق الناجعة فى سياسة الصبيان (6) وقالوا وأطالوا . وغرضى ها هنا عرض آرائهم فى العقوبة . ولأهمية العقوبة فى التربية انكب على دراستها اليوم علماء النفس التربوى فى باب دوافع التعلم والاكتساب Les mobiles de l'apprentissage كما اعتنى بها علماء القانون الجنائى فى علم سموه علم العقاب Science pénitentiaire وسأعتمد خاصة فى بحثى على آراء مربين إفريقيين قصد إظهار ما كان للبلاد التونسية من حظوة وحظ فى الميدان التربوى مستنيرا بأضواء من علم النفس التجريبى .

---

(5) Al-Ghazzali: «l'éducation dès le premier âge» texte présenté et traduit par A. Rânon extrait de la Revue IBLA, 1945, p. 59

(6) تفيد كلمة سياسة عند ابن الجزار فى رسالة « سياسة الصبيان » (مخطوط) علاج الصبى الطبى والتربوى

◆ تعريف العقاب وهدفه :

العقاب كما عرفه علم النفس هو « أن نسوم الألم أو العذاب كائنا ما بسبب خرقه لنظام أو اتباعه مسلكا لا يرضينا » (7) ويكون الايلام وهو الجزاء فى العقوبة ماديا ومعنويا ، غير أنه لا يقصد لذاته بل لأغراض أخرى هى التكفير عن الذنب أو الارهاب أو الاصلاح ٠

◆ التعلم بالعقاب فى الاسلام :

شرع الاسلام العقوبة وبين ألوانها المختلفة باختلاف الجرائم واعتبرها المربون فى الاسلام وسيلة للتربية فأجاز محمد بن سحنون المتوفى سنة 255 ه ضرب الصبيان على منافعهم كما أجازه أبو الحسن القابسى المتوفى سنة 403 ه باعتبار الضرب حافزا للتعلم فقال « واذا استأهل (الصبى) الضرب فاعلم أن الضرب من واحدة الى ثلاث ٠٠ وهذا هو أدبه إذا فرط فتثاقل عن الاقبال على المعلم فتباطأ فى حفظه أو أكثر الخطأ فى حزبه أو فى كتابة لوحة من نقص حروفه ، وسوء تهجيه وقبح شكله وغلطه فى نقطه ، فنبه مرة بعد مرة ، ولم يغن فيه العذل » (8) ٠

ويحث أبو الحسن المربى على أن يلجأ قبل الضرب الى العذل والتقريع بالكلام « الذى فيه التواعد من غير شتم ولا سب

---

(7) انظر : H. Warren : Dictionnary of Psychologie.
وكتاب « علم النفس العقابى » للدكتور كمال دسوقى ٠ ط ٠ القاهرة 1961 ص 19 ٠

(8) أبو الحسن القابسى « الرسالة المفصلة لاحوال المعلمين وأحكام المعلمين والمتعلمين » ملحقة بكتاب « التربية فى الاسلام » للأهوانى ، ص 312 ٠

لعرض كقول من لا يعرف لأطفال المؤمنين حقا فيقول : يا مسخ يا قرد ، فلا يفعل هذا ولا ما كان مثله فى القبح ، فان قلت له واحدة فلتستغفر الله منها ولتنته عن معاودتها ، » (9) ويمج المربى هذه العقوبة الفاضحة لأنها تجرح الشعور والآداب وتثير نفس الصبى وتخلق فيها كراهية وبغضا للمعلم المتجاوز حدود التربية السليمة ، غير أن أبا الحسن القابسى لا يصرح بذلك وإنما يعلل رفضه العقوبة الفاضحة بأن قبيح الألفاظ يجرى من لسان المربى اذا تمكن الغضب من نفسه فيضرب عندئذ بدافع التنفيس عن غضبه فيكون ضربه انتقاما • ولعمرى إنه تعليل حسن ، فاقرأ قوله :

« وانما تجرى الألفاظ القبيحة من لسان التقى إذا تمكن الغضب من نفسه ، وليس هذا مكان الغضب وقد نهى الرسول عليه السلام أن يقضى القاضى وهو غضبان ، وأمر عمر بن عبد العزيز رحمة الله عليه بضرب إنسان • فلما أقيم للضرب قال : اتركوه ، فقيل له فى ذلك فقال : وجدت فى نفسى عليه غضبا فكرهت أن أضربه وأنا غضبان • قال أبو الحسن : كذا ينبغى لمعلم الأطفال أن يراعى منهم حتى يخلص أدبهم لمنافعهم • »(10)

ويصف الغزالى فى كتاب « إحياء علوم الدين » أثر الغضب فيقول : « وأما أثره فى اللسان فانطلاقه بالشتم والفحش من الكلام الذى يستحى منه ذو العقل ويستحى منه قائله عند فتور الغضب •• وأما أثره على الأعضاء فالضرب والتهجم والتمزيق والقتل والجرح عند التمكن من غير مبالاة •• » (11)

---

(9) المصدر السابق ص 312

(10) نفس المصدر • ص 312 – 313 •

(11) الغزالى « إحياء علوم الدين » المطبعة العثمانية العصرية 1933 – ج 3 ص 146

◆ رفض العقاب الانتقـامى :

فحتم على المربى حسب القابسى والغزالى ومحمد بن سحنون قبلهما أن يسقط الانتقام من أغراض العقوبة وأن يجتنب ضرب الصبيان بدافع التنفيس عن رغبة انتقاميـة « مكبوتـة » وأن ينظر الى العقاب كوسيلة للتربية فحسب · فاقرأ لتتيقن من ذلك قول أبى الحسن : « كذا ينبغى لمعلم الأطفال أن يراعى منهـم حتى يخلص أدبهم لمنافعهم وليس لمعلمهم فى ذلك شفـاء من غضبه ، ولا شىء يريح قلبه من غيظه ، فان ذلك إن أصابه فانما ضرب أولاد المسلمين لراحة نفسه » (I2) · ان هذا القول يبشر بنظرية علماء النفس فى تفسير دوافع العقاب · فالرأى عندهم أن بعض المربين يعاقبون تلاميذهم مدفوعين بالتنفيس عن عقدة التسلط والخضوع التى تكونت في صغرهم حين كانـوا مثلهـم هدفا للعقاب والقسوة من جانب أوليائهم ومعلميهم (I3) ·

◆ نـوع الضرب وحدوده :

واذا كان لا بد من العقاب فينبغـى حسب محمد بن سحنـون وأبى الحسن القابسى أن يكون رقيقا قصيرا · وقد حددا عدد الضربات من واحدة الى ثلاث واذا زاد الضرب على ثلاث فلا بد من استئذان ولى أمر الصبى · فها هو محمد بن سحنون يقول :

« ولا بأس أن يضربهم على منافعهم ولا يجوز بالأدب ثلاثا ، إلا ان يأذن الأب فى أكثر من ذلـك اذا آذى (الصبـى) أحـدا · ويؤدبهم على اللعب والبطالة ولا يجاوز بالأدب عشـرا ، وأمـا

(I2) رسالة القابسى ص 3I3 ·

(I3) الدكتور كمال دسوقى « علم النفس العقابى » ص 6 ·

قراءة القرآن فلا يجاوز أدبه ثلاثا » (I4) ويقول القابسي : فان اكتسب الصبى جرما من أذى ولعب وهروب من الكتاب وإدمان البطالة فينبغى للمعلم أن يستشير أباه أو وصيه ان كان يتيما ، ويعلمه بجرمه إذا كان يستأهل من الأدب فوق الثلاث فتكون الزيادة على ما يوجبه التقصير فى التعليم عن إذن من القائم بأمر هذا الصبى » (I5)

ومهما يكن من أمر فلا يزاد على الثلاث ضربات الا اذا كان الصبى « يناهز الاحتلام .. سيء الرعية غليظ الخلق لا يريعه وقوع عشر ضربات عليه ويرى للزيادة عليه مكانا وفيه محتمل مأمون » (I6) .

أما الضرب الذى يبيحه القابسي فهو « ما يؤلم ولا يتعدى الألم الى التأثير المشنع أو الوهن المضر » (I7) .

وأما آلة الضرب فهى الدرة أو الفلقة « وينبغى أن تكون الدرة رطبة مأمونة لئلا تؤثر أثر سوء » (I8)

ولا يوقع الضرب الا فى الرجلين لأنهما « أحمل للألم فى سلامة » (I9) وأما رأس الصبى ووجهه فيجتنب ضربهما ويستشهد القابسي بقول الامام سحنون « لا يجوز له أن يضربه فيهما ، وضرر الضرب فيهما بين ، قد يوهن الدماغ أو يطرف العين أو يؤثر أثرا قبيحا فليجتنبا » (I9)

(I4) الدكتور كمال دسوقى « علم النفس العقابى » ص 6 .

(I5) رسالة القابسي ص 3I3

(I6) المصدر السابق ص 3I3

(I7) نفس المصدر ص 3I3

(I8) نفس المصدر ص 34I

(I9) نفس المصدر ص 3I3

◆ **العدالة فى العقوبة :**

واذا استأهل التلميذ الضرب فى بعض الأحايين واذا كان لا بد منه فينبغي أن يكون عادلا يتناسب مع جسامة جرمه ودرجة مسؤوليته فاقرأ قول أبي الحسن : « وفى بعض الأحايين يوقع الضرب •• بقدر الاستئهال الواجب فى ذلك الجرم » (20) وهو القائل أيضا : « وإنما هى أعراض المسلمين وأبشارهم فلا يتهاون بنيلها بغير الحق الواجب » (21) وينصح المعلم بأن يوقع من واحدة الى ثلاث ضربات اذا استأهل التلميذ الضرب وبأن يستعمل جهده « لئلا يزيد فى رتبة فوق استئهالها » (22) •

وأجمع فقهاء الشريعة على أن الضرب يباح للتأديب لكن على شرط ألا يكون شديدا ولا شائنا • فاذا لم تكن غاية العقوبة الجسدية التهذيب او التعليم واذا تجاوز المعلم الحدود المعقولة للتأديب ، فانه يزجر أو يعاقب ، وتفهم ذلك من جواب أبى الحسن الفقيه المربى المستمد مبادئه التربوية من أصول الفقه المالكى على من سأله عن موقف المشرع من المعلم المتجاوز حدود العقاب المعقول : « وأما سؤالك عما يتعدى به المعلم فى ضرب الصبى فترقى الى ما هو أكثر من الضربة فهذا إنما يقع من المعلم الجافى الجاهل ، وقد قدمت لك فى نهى المعلم عن ضرب الصبى وهو غضبان •• فان ضربه باللوح أو بعصا فقتله فعليه القصاص لأنه لم يؤذن له أن يضربه بعصا ولا بلوح • » ويشدد أبو الحسن فى موضع آخر من الرسالة على المعلم الجافى الذى يقسو فى ضرب الصبى الى حد القتل فيقول : « وأما العصا واللوح فقصده الى ضرب الصبى بهما تعد منه فليس له

---

(20) نفس المصدر ص 312

(21) نفس المصدر ص 313

(22) نفس المصدر ص 312

عذر أكثر من أنه غضب فتعدى الواجب فاستأهل القود ‧‧ فان جاوز الأدب فمرض الصبى من ذلك فمات فان كان جاوز بما يعلم أنه أراد به القتل أقسموا (أى أهل الصبى) وقتلوه به » (23)

نعم قرر القابسى الضرب عقوبة ولكنه شرط فيه شروطا دقيقة محرجة للمربى « كى لا يخرج الضرب من الزجر والاصلاح الى التشفى والانتقام » (24) وكى تكون العقوبة عادلة ‧

◆ أضرار العقوبة :

ومتى أمعنت النظر أيقنت أن أبا الحسن والمربين الافريقيين نادوا باتباع سياسة اللين لما فى العقوبة من أضرار تحيد بها عن غرضيها الأساسيين وهما التربية وصلاح الفرد ‧ غير أنهم لم يتعمقوا دائما فى تحليلها كما فعل بعض الدارسين الذين اهتموا بشؤون التربية الحديثة وليس ذلك عيبا نعيبهم به اذ لم يكن فى استطاعتهم التعمق فى تحليلها ‧ ومهما يكن من أمر فكلهم متفقون على أن الامعان فى الشدة والغلظة يكسب الصبى الجرأة ‧ على أن للعقاب أضرارا أخرى منها أنه يعزل الفرد المعاقب عن المجتمع الذى يعيش فيه ويجعله عدوه ينفث العداوة فى الآخرين (25) كما يولد فى المعاقب عقدة كامنة للانتقام (26) ‧ ولا يفلح العقاب كوسيلة للتأديب وردع الغير بل انه يكسب المعاقب الحذر والتفنن فى تجنبه فيتعلم الصبى تحاشى الوقوع فى

---

(23) نفس المصدر ص 341

(24) الاهوانى ــ المصدر المذكور ص 147

(25) كمال دسوقى « علم النفس العقابى » ص 133

(26) المصدر السابق ص 135

قبضة المربى بحمل قناع يرضى هذا الأخير وبالتظاهر بغير ما فى ضميره خوفا من سطوته (27) ولا يؤدى ا لعقاب على فعل يراد تحريمه « الى ما نريد من تجنب هذا الفعل ، بل ان تحريم الشىء آدعى الى التشوق اليه والتعلق به ٠٠ كما ان العقاب على الخطيئة الأولى بالطرد من الجنة والانزال الى شقاء الارض لم يطهر نفوس بنى آدم من الجريمة بل ملأ الدنيا بالدماء والعصيان » (28) وحتى لو سلمنا بان العقاب يردع المخطىء ويصلحه فانه ينشأ عنه فى نفس المعاقب خوف يباعد بينه وبين المربى ٠ ومن آثار العقاب السيئة آن المعاقب يفقد شيئا فشيا الثقة بنفسه وشعوره بكرامته ٠ (29)

وفضلا عن هذه المضار كلها فان العقاب لايعيد بناء الشخصية بل يميت القوى الحية الخلاقة فلذلك يؤكد الدكتور كمال دسوقى فى دراسته القيمة أن العقاب « عملية هدم لا بناء (وأنه) ٠٠٠ حافز سلبى آكثر منه إيجابى ما دام يؤدى الى عكس المقصود ، أو إن حقق الغرض مؤقتا فهو لا يأتى بتكاليفه ، وغرمه أكثر من غنمه ٠ فالعقاب لا ينشأ عنه الا الخوف والخوف وحده ليس كافيا لتغيير الطباع وبناء الشخصية » (30) وكذلك يستخلص الدكتور

---

(27) انظر ما كتبه ابن خلدون فى هذا الصدد فى المقدمة ط٠ دار الكتاب اللبنانى ــ بيروت 1956 ج 5 ص 1015 « ومن كان مرباه بالعسف ٠٠ حمل على الكذب والخبث وهو التظاهر بغير ما فى ضميره خوفا من انبساط الايدى بالقهر عليه وعلمه المكر والخديعة لذلك » ٠

(28) كمال دسوقى « علم النفس العقابى » ص 136

(29) نفس المصدر ص 137 ٠ ويقول ابن خلدون « ومن كان مرباه بالعسف ٠٠ فسدت معانى الانسانية التى له ٠٠ وهى الحمية والمدافعة عن نفسه ومنزله »

(30) نفس المصدر 139 ٠

كمال دسوقى من دراسات بعض علمـــاء النفس ومنهم بلدويـــن Baldwin واليانور هولنبرج Eléanor Hollenberg ومارقريت سبيرى M. Sperry « أن الاطفال الذين يتربون فى ظل فلسفة منزلية ديمقراطية أكثر احتمالا لأن يكونوا أكثر حيوية وأشد جرأة وأكثر قبولا لأن يتزعمــوا واستعــدادا لأن يرسموا خطط أفعالهم بأنفسهم ... أما أطفال الأسر التى أشد رقابة فالاحتمال أكثــر لأن يكونــوا أكثــر تقيــدا فى ميولهــم واستطلاعهم » (31) وهكذا يتضح أن العقاب لم يفلح كوسيلـة لبناء الشخصية وأنه غل للنشاط وقيد للحرية ومدعـاة للكـذب والخبث والكسل وذلك ما اهتدى اليه العبقرى الفذ والعـلامة المربى ابن خلدون منذ ستة قرون فقد عقد فى المقدمـة فصــلا « فى أن الشدة على المتعلمين مضرة بهم » جاء فيه : « ومن كان مرباه بالعسف والقهر من المتعلمين أو المماليك أو الخدم سطا به القهر ، وضيق على النفس فى انبساطها ، وذهب بنشاطها ودعاه الى الكسل وحمل على الكذب والخبث وهو التظاهر بغير مـا فى ضميره خوفا من انبساط الايدى بالقهر عليـه وعلمـه المكـر والخديعة لذلك وصارت له هذه عادة وخلقـا ، وفسدت معانـى الانسانية التى لـه من حيث الاجتمـاع والتمـرن وهى الحميـة والمدافعة عن نفسه ومنزله وصار عيالا على غيره فى ذلك ، بل وكسلت النفس عن اكتساب الفضائل والخلق الجميل ، فانقبضت عن غايتهـا ومـدى انسانيتهـا فـارتكس وعـاد فـى أسفـل السافلين . » (32) ويضرب ابن خلدون كعادته بعد عرض نظريته مثل الأمة التى استعبدت وفقدت جميل الخلق والفضائل وصارت

---

(31) نفس المصدر ص 139 وانظر المصادر التى اعتمد عليها الدكتور كمال الدسوقى .

(32) ابن خلدون ــ « المقدمة » ط. دار الكتاب اللبنانـى ــ بيـروت 1956 ج 5 ص 1015 .

توصف بالكيد والتخابث : « وهكذا وقع لكل أمة حصلت فى قبضة القهر ونال منها العسف • واعتبره فى كل من يملك أمره عليه ، ولا تكون الملكة الكافلة له رفيقة به وتجد ذلك فيهم استقراء ، وانظره فى اليهود وما حصل بذلك فيهم من خلق السوء حتى أنهم يوصفون فى كل أفق وعصر بالحرج ومعناه فى الاصطلاح المشهور التخابث والكيد وسببه ما قلناه » (33) •

◆ الرفق بالصبيان :

إن ما ينجر عن العسف والجبروت فى التربية من إماتة الشخصية وتحجير القوى الحية الخلاقة فى الانسان جعل ابن خلدون الذى يأبى القيوذ ينادى بتعويض الكبت العنيف والتخويف بالتسامح واللين وينصح المربين بقوله : « فينبغى للمعلم فى متعلمه والوالد فى ولده ألا يستبد عليهم فى التأديب » (34) •

ويستحب محمد بن سحنون للمعلم أن يرفق بالصبيان وألا يكون عبوسا • وكذلك الشأن بالنسبة الى أبى الحسن القابسى • فهو لا يميل الى الشدة بقدر ما يميل الى أخذ الصبيان باللين • ولئن قرر أن أقصى عقوبة تسلط على الصبى المخالف هى عشر ضربات رقيقة ، فانما فعل ذلك بموجب العرف والعادة غير أنه فى قرارة نفسه يؤمن بأن اللين أحسن حافز للتعلم وأن الضرب لا يصدر الا عن معلم جاف جاهل • ولا أدل على ذلك من قوله : « وأما سؤالك عما يتعدى به المعلم فى ضرب الصبى فترقى الى ما هو أكثر من الضربة فهذا انما يقع من المعلم الجافى الجاهل » (35)

(33) ابن خلدون « المقدمة » ج 5 ص 1015 ـ 1016

(34) نفس المصدر ج 5 ص 1016

(35) رسالة القابسى ص 340 ـ 341

ويريد أبو الحسن أن يضبط المعلم نفسه ويحبس غيظه عملا بقول الله عز وجل « والكاظمين الغيظ والعافين عن الناس والله يحب المحسنين » (س آل عمران) وعملا بمأثور الحديث اذ يقول : ومن حسن رعايته لهم أن يكون بهم رفيقا فانه قد جاء عن عائشة أم المؤمنين رضى الله عنها أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : اللهم من ولى من أمر أمتى شيئا فرفق بهم فيه فارفق به • وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « ان الله يحب الرفق فى الأمر كله وانما يرحم الله من عباده الرحماء » (36)

وتشعر بعد مطالعة رسالة القابسي انه لا يرتاح كل الارتياح لاتخاذ العقوبة حافزا للتعلم الا ان العرف أقرها فلم يتحرر من قيوده • لكن ألم يحث المعلم على الرفق بالصبيان فى غير ما موضع ؟ ثم ألم يحط العقوبة البدنية بسياج من الشروط المقيدة لها بصفة تحرج المعلم وترغمه على مراعاة مصلحة الطفل الى أقصى حد وكظم غيظه ان كان فى حالة غضب ؟ ومتى نظرت فرأيت أن أبا الحسن الفقيه المربى يقتصد شديد الاقتصاد فى إباحة العقوبة البدنية حكمت بأن التربية الافريقية والاسلامية بصفة عامة لا تقوم على الشدة •

ولقد أظهر محمد بن سحنون قبل القابسى بقرن تشديدا على المؤدبين في مسألة ضرب الصبيان حتى تذمر منه بعض من كان يعانى مهنة التعليم وهو « أبو اسحاق الجبنيانى » التونسى المتوفى سنة 369هـ فقال : « رحم الله أبا عبد الله محمد بن سحنون لو علم الصبيان لرفق بالمعلمين يريد أنه شدد عليهم » (37) •

(36) المصدر السابق ص 311

(37) القاضى عياض « المدارك » مخطوط بالجامعة التونسية عدد 1011 ج 4 ص 42 فى ترجمة أبى اسحاق الجبنيانى (ذكر سيرته فى التعليم)

وليس من شك فى أن نظرة أبى الحسن الى الصبيان إنما هى نظرة تلائم طفولتهم • فالاطفال لا يملكون من أمرهم شيئا لصغر سنهم وطيش أعمالهم وقلة إدراكهم ولهذه الاسباب وجب الرفق بهم وتوجيههم بالاقناع والتنبيه • فاقرأ لمزيد التيقن من أن أبا الحسن يميل الى الرفق بالصبيان ويكره التشديد عليهم قوله فى موضع آخر من رسالته « اذا أحسن المعلم القيام وعنى بالرعاية وضع الامور مواضعها لانه هو المأخوذ بأدبهم والناظر فى زجرهم عما لا يصلح لهم والقائم باكراههم على مثل منافعهم فهو يسوسهم فى كل ذلك بما ينفعهم ولا يخرجهم ذلك من حسن رفقه بهم ولا من رحمته إياهم فانما هو لهم عوض من آبائهم » (38) •

وجاء فى رسالة « آداب المعلمين » لمحمد بن سحنون عن ابن عباس « قال رسول الله : أشرار أمتى معلمو صبيانهم أقلهم رحمة لليتيم وأغلظهم على المسكين • قال محمد (أى ابن سحنون) وانما ذلك لانه يضربهم اذا غضب وليس على منافعهم » (39) •

ونادى أبو حامد الغزالى فى فصل من كتاب « إحياء علوم الدين » يحتوى بذور علم النفس التربوى ، بضرورة غض الطرف فى كثير من الاحيان عن هفوات الاحداث والرفق بهم ، فقال : « فان خالف (الصبى الخلق الجميل والفعل المحمود) فى بعض الاحوال مرة واحدة فينبغى أن يتغافل عنه ولا يهتك ستره ولا يكاشفه ولا يظهر له أنه يتصور ان يتجاسر أحد على مثله ولا سيما اذا ستره الصبى واجتهد فى إخفائه ، فان إظهاره ذلك عليه ربما يفيده جسارة حتى يبالى بالمكاشفة فعند ذلك ان عاد ثانيا فينبغى أن يعاتب سرا ويعظم الامر فيه ويقال له : « اياك أن

(38) رسالة القابسى ص 312

(39) رسالة آداب المعلمين لابن سحنون ص 354

تعود بعد ذلك لمثل هذا وأن يطلع عليك فى مثل هذا فتفتضح بين الناس » (40) ·

ويحذر الغزالى المربى من مغبة الاكثار من اللوم لان الاكثار منه مدعاة لاستئناس الصبى سماع الملامة فيسقط وقع الكلام من قلبه فيجترىء على المربى · فها هو يقول : « ولا تكثر للقول عليه بالعتاب فى كل حين فانه يهون عليه سماع الملامة وركوب القبائح ويسقط وقع الكلام من قلبه » (41) ·

وسواء كان العقاب رادعا او واعظا يخشى منه دائما تصيير كل ممنوع مرغوبا كما بيناه فى أضرار العقوبة ولذلك يتحتم تعويض الكبت العنيف والارهاب بنظام يقوم على الروح الطيبة المتأصلة فى الانسان وعلى المحبة والاحترام فاذا أحب التلميذ أستاذه زاده ذلك اجتهادا ونمى ميله الى التعلم ·

وقد آمن الامام سحنون رحمه الله بنجاعة هذا المبدإ التربوى لما نصح معلم ولده أبى عبد الله محمد صاحب رسالة « آداب المعلمين » بقوله : « لا تؤدبه إلا بالمدح ولطيف الكلام ، ليس هو ممن يؤدب بالضرب والتعنيف واتركه على نحلتى » (42) ·

ويمكنك معرفة مذهبه فى التربية أو ما يسميه نحلته بالعودة الى قصة الامام مع محمد بن معاوية وأقرانه ، الواردة فى كتاب « رياض النفوس » للمالكى · فقد حضر محمد بن معاوية يوما حلقة من حلقات دروس سحنون التى كانت تعقد أمام بيته فى

---

(41) المصدر السابق ص 65

(42) أبو بكر المالكى « كتاب رياض النفوس » (فى تراجم علماء القيروان وافريقية من الفتح العربى الى سنة هـ /966 م) ط· حسين مؤنس القاهرة 1951 ص 345 ·

الشارع ، وجلس فى الطريق لضيق الموضع فها هو يحكى ما جرى يومئذ ومن الغد :

« فجاءه حمل طعام من البادية فنظر الى وقال لى : « قم من الطريق » فلم أقدر أن أقوم ، فقال « قد جاءنا رزق فمن أين يدخل اذا قعدتم لنا فى الطريق ؟ » ثم تخطانى وجاز • ثم نظر الينا ثم قال « قد نهيتكم غير مرة من أن تقعدوا فى الطريق » وضاق علينا • • • فلما كان من الغد خرج علينا وعلى يده الكتب للسماع ، فلما قعد فى موضع أخذ الكتاب ليقرأ فلما قرأ « بسم الله الرحمن الرحيم » وضع الكتاب من يده ثم تبسم قليلا ثم قال : « كبرنا وساءت أخلاقنا ؟ ويعلم الله (أنى) ما أصيح عليكم إلا لأؤدبكم ، وما أريد بكم ـ يعلم الله ـ مكروها ، الا أنا ابتلينا عند الكبر ونحن احوج ما كنا الى أنفسنا » كأنه يريد أن يعتذر بما ابتلى به من أمر القضاء • « وما أريد الا لترعووا وتفقهوا وتعملوا بما سمعتم » (43) فخبرنى هل سمعت اعتذارا ألطف وأشد تأثيرا فى نفوس الطلاب من اعتذار سحنون المربى • إنه لا شك متيقن من أن اللوم والتأنيب قد يتركان أثرا سيئا فى نفوس المتعلمين ولذلك نصح معلم ولده أن يؤدبه بالمدح ولطيف الكلام ، وترقب الفرصة للاعتذار عما صدر عنه من غضب بعد ما ضاق على طلابه وصاح عليهم لان سحنون يعلم يقين العلم أن مهمة المربى انما هى التوجيه الصالح وان التوجيه يحتاج الى سياسة ولا سبيل الى سياسة المتعلمين سياسة صحيحة ما لم يكن المربى متسامحا معهم رفيقا بهم •

وفى إمكانك أن تقرأ خبرا آخر فى كتاب «رياض النفوس» لابى بكر المالكى التونسى تفيد منه اعتماد الامام سحنون مرة اخرى سياسة الترغيب والترهيب فى الاصلاح والتربية • فبعد ان صاح

(43) نفس المصدر 266 •

سحنون على أحد طلبته كلمه بلين وعلل شدته تعليلا طريفا ، فدونك ذلك الخبر :

« قال سليمان بن سالم : كنت قاعدا قدام سحنون وهو يقرأ (كتاب الترغيب) من (جامع ابن وهب) فرددت عليه حديثا هو في كتابي ولم يكن في كتابه ، فقال لي اقرأ الحديث ، فلما قرأته أنكر الحديث وصاح علي وقال : من أين دخل هذا الحديث في كتابك ؟ فأمسكت ولم أرد عليه ، فكلمه محمد ولده وقال : « أصلحك الله الكتب تختلف » ، فقال لي : « اطرح الحديث من كتابك » فخططت عليه بالقلم وهو ينظر ، فقال لي « زد خطا عليه » فطلسته كله • فلما كان بعد ذلك خرج ، فقعد فنظرت في وجهه زبل حمام فقلت له : « إيش هو ؟ » فقال « قد آذونا بالحمام ، وقلت لهم ينحونه عنا فأبوا » ثم قال : « اذا رأيت الطالب يصاح عليه وينهر فلا يبرح من مكانه فارجه ، واذا رأيته اذا صيح عليه تنحى من مكانه ويقعد بعيدا ثم لا يرجع ، فليس يفلح » فقال أصحابنا الطلبة : « قد أعتبك » (44) •

◆ سياسة الترغيب والترهيب :

غير ان الرفق ليس استسلاما فكلما تحتمت الشدة وجب استعمالها • وذاك انتبه له ابن خلدون المربي عندما أورد في الفصول التربوية من كتاب المقدمة نصيحة الرشيد لخلف الأحمر معلم ولده محمد الأمين واعتبرها من أحسن مذاهب التعليم فقال : « ومن أحسن مذاهب التعليم ما تقدم به الرشيد لمعلم ولده محمد الأمين فقال : يا أحمر إن أمير المؤمنين قد دفع إليك مهجة نفسه وثمرة قلبه فصير يدك عليه مبسوطة وطاعته لك

---

(44) أبو بكر المالكي « رياض النفوس » ج 1 ص 271 •

واجبة ... ولا تمرن بك ساعة الا وانت مغتنم فائــدة تفيــده اياها من غير أن تحزنه فتميت ذهنه . ولا تمعــن فى مسامحتــه فيستحلى الفراغ ويألفه وقومه ما استطعت بالقرب والملاينة فان آباهما فعليك بالشدة والغلظة » (45)

أليس معنى ذلك أن التربية الحق هى التى تبنــى الشخصيــة وتفجر ينابيع النفس الحية وتنشط الذهن وتخلصه مــن عقالــه وتمكنه من الخلق والابتكار ، ولا خلق بدون حرية ولكن الحريــة تؤول الى الفوضى اذا جاوزت الحد وامعن المربــى فى مسامحــة المتعلم . فلا بد اذن من الترهيب اذا اخفقت سياسة الترغيب ولا تخفق الا قليلا . ولئن اعترف ابن خلدون بأن الترغيب والترهيب من أحسن مذاهب التعليم فانه اعتبر اللين أحسن حافز للتعلم ، وأبى أن يكون المعلم عدو التلميذ وأن يكون مذهبــه التربــوى « اذا أقللت من العصا فسد الطفل » فلم تكن العصــا والخيزرانــة والفلقة اذن هى العوامل الأولى فى نظريــة التربيــة الاسلاميــة بافريقية فى القرون الوسطى . حتى العقاب الواعظ فلم يكــن يرغب فيه كثيرا . وقد فطن المربون المسلمون فى تلك العصــور الى حافز أكثر نجاعة وأقوى أثرا فى نفــس المتعلــم من الدرة والفلقة (46)

◆ الثواب أحسن حافز للتعلم :

وهذا الحافز القوى الأثر فى التعلم هو التشجيع المادى والمعنوى للتلميذ فاقرأ قول أبى حامد الغزالى : « ثم مهما ظهر من الصبى

---

(45) ابن خلدون ـ المقدمة ـ ج5 ص 1061 .

(46) هذا عكس ما يراه « جيرار لوكونت » ـ فى مقدمة ترجمتــه لرسالــة ابن سحنون ـ انظر : Gérard le comte : "Le livre des règles de conduite des maitres d'école" par Ibn Sahnoun, revue des études islamiques Année 1953, P. 85

خلق جميل وفعل محمود فينبغي أن يكرم عليه ويجازى عليه بما يفرح به ويمدح بين أظهر الناس » (47) ·

وكذلك أثبتت تجارب علماء النفس ، أن معرفة نتائج التقدم حافز قوى للتعليم وهكذا تفهم أهمية الاحتفال بختم الصبيان القرآن فى الكتاتيب بافريقية وما يتبع ذلك من تشجيع وعطل قصيرة ويكفيك ما ذكره القابسى وابن سحنون عن ختمة القرآن الجزئية والكاملة ·

فليس من شك بعد ما ذكرناه فى أن الثواب حافز قوى يستعين به المربى لتوجيه التعليم وادارة حجرة الدرس · واتضح فى علم النفس التجريبى من تجارب « ليرد » A. Laird و « بريجز » Briggs و « هيرلوك » Hurlok وغيرهم « أن التقدم انما يأتى بالتشجيع والمديح أكثر مما يأتى باللوم والتأنيب » (48)

ونبه علماء النفس التربوى الى حافز آخر قوى الأثر فى التعليم يتمثل فى المنافسة والتسابق l'émulation وقد فطن لنجاعته المربون الافريقيون فى القرون الوسطى فسماه محمد بن سحنون والقابسى تجاوزا وتخايرا أى تسابقا · فاقرأ لتتيقن من ذلك قول محمد بن سحنون :

« وينبغي له (للمعلم) أن يجعل لهم وقتا يعلمهم فيه الكتابة ويجعلهم يتجاوزون لأن ذلك مما يصلحهم ويخرجهم » (49) واقتبس القابسى قول محمد ابن سحنون حين قال : « فينبغي أن

---

(47) الغزالى ـ المصدر المذكور ص 63 ·

(48) الدكتور كمال دسوقى « علم النفس التربوى » ص 125 وانظر قائمة المراجع التى اعتمد عليها ·

(49) محمد بن سحنون ـ رسالة المعلمين ـ ملحقة بكتاب الاهوانى ص 357

يجعل لهم وقتا من النهار يعلمهم فيه الكتابة ويجعلهم يتخايرون لأن ذلك مما يصلحهم ويخرجهم » (50) ٠

آيقنت حفظك الله أن لهذه الوثائق أهمية كبرى بالنسبة الى العصر الذى كتبت فيه ، وتجلت لك ــ أبعد الله عنك الشبهة ــ ناحية لا يستهان بها من نواحى تفكير المربين الافريقيين والمسلمين بصفة أعم فى القرون الوسطى ٠ فلقد وجدنا عندهم وإن بليت بعض آرائهم مبادىء ونظريات فى العقوبة صالحة آقرها علم النفس التربوى ٠

ويمكن القول بأن التربية الاسلامية جديرة بأن تحتل مكانتها فى تاريخ المذاهب التربوية العامة ٠ ونحن إذ نروم فى نهضتنا بعثا ثقافيا حقا لا بد أن نربط ماضينا بحاضرنا وأن نبحث ــ الى جانب ما نتبناه من المذاهب التربوية الحديثة ــ عن سند تعليمى قومى ، وجدير بالذكر أن هذا السند انقطع فى قرون الظلام فنتج عن انقطاعه تقهقر الاقطار الاسلامية وقد فطن لذلك عبقرينا التونسى ابن خلدون فى مقدمته (51) وما نحن اليوم بغافلين ٠

(50) رسالة القابسى ص 314 ٠

(51) انظر محاولتنا فى مقال بالفرنسية : " Caractère Génial du Système pédagogique d'Ibn Khaldoun" , Revue pédagogique, Mars 1963

سعيد أبو بكر وغربة جيل

التعريف بسعيد أبي بكر

◆ في المكنين :

سعيد أبو بكر (*) من مواليد بلدة المكنين بالساحل نشأ بها يوم 28 أكتوبر سنة 1899 وتربى هناك في رعاية عائلة طيبة متواضعة وتعلم على غرار أقرانه في صباه نصيبا من القرآن ثم التحق بالمدرسة القرآنية حيث تعلم اللغة العربية ومبادىء العلوم الاسلامية وشيئا من اللغة الفرنسية • وأهم من ذلك كله ارتكاز تربيته في وسطه العائلي وبين المثقفين ببلدته على أسس الاخلاق الاسلامية ومحبة الوطن •

ومنذ صباه بدت عليه ملامح النجابة والشاعرية المبكرة وكان ذلك جالبا لأنظار أقرانه ومعلميه اذ بدأ قرض الشعر وعمره أحد عشر عاما • وفي تصديره للسعيديات (ديوان أبي بكر الجزء الأول) ساق الشيخ راجح ابراهيم نموذجا من شعر سعيد وهو لا يزال بالمدرسة الابتدائية وذكر انه كان يضيق بتشطيبات معلمه لأناشيه فتوصل الى جبر المعلم على عدم مس إنشائه بالتجائه الى

(*) الدراسة التي قدمتها في نادي « أبو القاسم الشابي بالوردية » أمسية يوم 21 جانفي 1968 بمناسبة الذكرى العشرين لوفاة الأديب المناضل سعيد أبي بكر •

الشعر فى كتابة الموضوع فكان المعلم لا يمس قصيدته خوفا من آن يختل الوزن والقافية • ورغم ما فى تلك الشهادة من مبالغة على الطريقة التقليدية ، فانها دالة على نباهة سعيد أبى بكر واتجاهه بالطبع الى قرض الشعر منذ سن مبكر •

وجدير بالذكر ان سعيدا أبا بكر لم يتجاوز مرحلة التعليم الابتدائى غير أنه كان طلعة يدهش أصحابه بسعة معرفته واتساع آفاقه وكان عصاميا وصحفيا فطنا Autodidacte يلتهم الجرائد التونسية والشرقية التى تصله وتصل الى ثلة من اعيان بلدته المثقفين ، والصحف كانت اذاك لا تخلو أعمدتها من قطع أدبية وأشعار إصلاحية سياسية واجتماعية • وفيها كان يقرأ سعيد ـ حسب شهادة والده الروحى الشيخ راجح ابراهيم ـ آشعار صبرى وشوقى وحافظ وخليل مطران والرصافى وعريضة وشكيب آرسلان والخورى والزركلى والكاظمى والشبيبى وغيرهم من شعراء وأدباء الاصلاح فى الشرق العربى وفى تونس •

ذلك الأدب الاصلاحى الهادف هو الذى غذى سعيدا أبا بكر ، ووضع بلاده السىء فى مطلع هذا القرن هو الذى حرك فى شىء من الألم قريحته وعقله ، فراح يكتب العديد من المقالات وينظم « الزهرات » والقصائد لتحريك سواكن الرقدة وإنعاش نفوس الخاملين وإيقاظ الهمم •

وإن سعيدا أبا بكر ليعتبر من رواد أدب الالتزام فى أدبنا التونسى المعاصر وله فن شعرى Un art Poétique فى هذا الغرض يوضح مفهوم الأدب عند سعيد أبى بكر وهو قصيده بعنوان « آيها الشعراء الى نهضة بالشعب قبل مماته » حيث ينتقد القوالب المهترئة والأغراض التقليدية من مدح وهجاء ورثاء وغزل أجوف • وأدبه هو صوت تونس فى أنينها وبكائها ، فى

يأسها وأملها ، معبر عن شعور التونسيين الأيقاظ فى الثلث الأول لهذا القرن خاصة •

◆ اتصاله بالشيخ راجح ابراهيم فى سوسة :

ذكرت فيما تقدم الشيخ راجح ابراهيم وقلت انه والد سعيد أبى بكر الروحى • أجل لقد كان كذلك • اتصل به الأديب الشاب فى مدينة سوسة ليعمل فى مكتبه وكان الشيخ راجح ابراهيم يحترف المحاماة (كان وكيلا شرعيا) • ورغم موقفه المهلهل فى قضية الطاهر الحداد اذ تهجم عليه فى « النديم » قبل أن يقرأ كتابه « امرأتنا فى الشريعة والمجتمع » كان الشيخ راجح ابراهيم يعتبر أحد أعلام الحركة الاصلاحية فى مطلع هذا القرن بتونس وكان مكتبه منتدى يلتقى فيه الأدباء والمثقفون والمشتغلون بالسياسة والمهتمون بالاصلاح والصحافيون بالساحل ليستعرضوا ألوانا من الأدب ويخوضوا فى شتى المواضيع التى كانت تشغل بال التونسيين الايقاظ زمنئذ •

وهذا الاحتكاك الأول بالشيخ راجح ابراهيم وجماعته مكن سعيدا أبا بكر من اكتساب ثقافة وخبرة بالأمور السياسية والاجتماعية ووجهه الى الأدب الاجتماعى والسياسى والاصلاحى وآنذاك بدأ ينشر قصائده السياسية والاجتماعية فى جريدة « صدى الساحل » للحاج اسماعيل بن حميدة منذ سنة 1921 ، وبعدئذ أخذ يراسل الصحف التونسية الوطنية وعددها كثير كالنديم والصواب والوزير والنهضة ولسان الشعب ومرشد الأمة والزمان والحاضرة •

◆ انتقاله الى العاصمة :

ثم انتقل الى العاصمة واستقر بها الى أن توفى يوم 29 جانفى سنة 1948 ، وهناك كان يعمل فى مكاتب بعض المحامين لضمان

قوته ويوجه اهتمامه الى النشاط الصحافي والحزبي وقرض الشعر وكان يحترف مهنة الصحافة ويعمل ايضا مراسلا متجولا • وفي العاصمة كانت تربطه بحسين الجزيرى صداقة متينة فكان ينشر فى جريدة « النديم » « زهرة بعد زهرة » ، والزهرات هى خواطر شعرية اجتماعية وسياسية • ثم وقعت بينه وبين حسين الجزيرى جفوة ، فانسحب من « النديم » وجمع زهراته فى كتيب • وكان يرتاد مقاهى باب سويقة ليلهو بلعبة الطاولة (الشيش بيش) ويجلس فى مكتبه وهو دكان صغير بنهج الباشا •

◆ آثار سعيد أبي بكر :

جل آثاره منشور ، لكنه مبعثر فى الصحف والمجلات ولا شك أن قسما منه يوجد مخطوطا عند أهله وأصحابه ، وتلك هى علة جهل التونسيين لسعيد أبي بكر وأدبه بعد عشرين سنة من وفاته • وليس ضياع الآثار أو بقاؤها مبعثرة فى الجرائد والمجلات أو مخطوطة أمرا خاصا بآثار سعيد أبي بكر ، بل هو مصيبة أدبنا التونسى فى العصر الحاضر منذ مطلع ما اصطلح على تسميته عصر اليقظة أو النهضة وخاصة فى الثلث الأول لهذا القرن • فماذا نعرف عن الدوعاجى وكرباكة وسعيد أبى بكر والعريبى والبشروش ومحمد الجعايبى وسالم بن حميدة وغيرهم كثير ؟ نكاد لا نعرف عنهم شيئا • أما الشابى فقد كان فى عصره محظوظا ومازال ولن يزال لسيرورة شعره وانتشاره فى تونس وخارجها لما فى شعره من نفثات إنسانية خالدة •

أ ـ كان ينشر باستمرار مقالات فى جريدة « لسان الشعب » تحت عنوان « من النافذة » ويجد الباحث فى جريدة « لسان الشعب » بين سنتى 1927 ـ 1928 عدة مقالات متعلقة بخصومة شخصية أثيرت حول كتاب « الأدب التونسى فى القرن الرابع

عشر » للمرحوم زين العابدين السنوسي بين هذا المؤلف وأحد من ترجم لهم في كتابه أعني سعيدا أبا بكر • ولئن كانت تلك الخصومة شخصية أكثر منها أدبية وعاطفية لا تخلو من تطرف وحيف ، فانها تمكن الباحث من الخروج بفكرة عن مفهوم النقد المنقلب خصاما وأحيانا سبابا منحرفا عن منهاج النقد الصحيح عند أديبين من أدباء تونس النشيطين في الثلث الأول لهذا القرن ، وكذلك تعينه كتابات هذه الخصومة على تصور بعض الملابسات التي حفت بتأليف « الأدب التونسي في القرن الرابع عشر » ومعرفة صداه في تونس وفي الجزائر وفي المشرق ، وقد نشرت تلك المقالات وقدمت لها في مجلة الفكر عدد أفريل 1967 •

ب ــ وطبع سعيد أبو بكر الجزء الأول من ديوانه « السعيديات سنة 1927 ، وبصفته شاعرا قد واكب أحداثا من تاريخ نضال شعبه في الثلث الأول لهذا القرن تركت أثرا في نفسه وسجلها في قصائد رائعة ، فانه أبقاها للجزء الثاني من « السعيديات » الذي وعد بطبعه في كلمته بالجزء الأول ، ولكنه لم يكتب له الظهور •

ج ــ وجمع خواطره الشعرية المنشورة في جريدة « النديم » في كتيب يحمل عنوان « الزهرات » •

د ــ ورحل الى الجزائر والمغرب ونشر في « لسان الشعب » بين سنتي 1927 ــ و1929 ارتسامات عن رحلته في حلقات متسلسلة بعنوان « عشرون يوما في عمالة قسنطينة » •

هـ ــ وزار بلاد الأندلس ونشر عقب عودته منها كتابا بعنوان « دليل الأندلس أو الأندلس كأنك تراها » ولا غرو أن يحن سعيد أبو بكر الذي كان يقاسي قساوة الغربة في وطنه ويتألم من ذلك ويعبر عن قلقه لشعوره بهول الهوة الفاصلة بينه وبين وطنه رغم أنه كان يعيش على أديمه ، قلت لا غرو أن يحن الى الفردوس

المفقود هنا فى تونس وهناك فى الأندلس فهناك لقاء مع التاريخ وهنا اصطدام بالواقع المر زمنئذ •

و ــ وتسوغ امتياز مجلة « العالم » وليست « العالم الأدبى » لزين العابدين السنوسى ، تسوغ امتيازها لمدة ثلاث سنوات ولكنه لم يصدرها الا مدة سنة ونصف فحسب لأن صاحب المجلة فسخ العقد •

ز ــ ونشر بصفته مراسلا متجولا لجريدة « النهضة » فصولا وصفية لمؤتمر قصر هلال التاريخى المنعقد يوم 2 مارس 1934 ، ذلك المؤتمر الذى وجه الحركة الوطنية وجهة جديدة فى الكفاح أخرجت القضية التونسية من الوحل الذى ارتطمت فيه طويلا وأمضى تلك المقالات باسم مستعار هو « دستورى محايد » وسر تستره وتقيته هو خوفه آنذاك ــ وهو من النشطين فى الحزب القديم ــ من مطاعن رجال اللجنة التنفيذية الذين كانوا يضغطون على حرية الفكر ولا يعرفون آداب مناقشة الرأى ، ولا يترددون فى إلصاق تهمة الالحاد بمن يجرؤ على انتقاد طرق عملهم داخل الحزب كما فعلوا مع الطاهر الحداد سنة 1930 عقب صدور كتابه « امرأتنا فى الشريعة والمجتمع » وقد عرضت تفاصيل الخصومة وبينت أسبابها فى باب طويل من كتابى « الطاهر الحداد والبيئة التونسية فى الثلث الأول من القرن العشرين » •

ومقالاته هى بحق وثائق هامة تعين المؤرخ على تصور الظروف والملابسات التى حفت بتصدع اللجنة التنفيذية وانبعاث الحزب الدستورى الجديد • وسعيد أبو بكر مدرك أهمية مقالاته الاخبارية التى تمد المؤرخ بشهادة عيان عن ملابسات مؤتمر المؤتمر) بدون تحامل وليست لنا غاية نسعى اليها الا تزويد قصر هلال وجوه كما يتجلى ذلك فى قوله : « وكتبنا عنه (أى عن

المؤرخين بحوادث هذا المؤتمر وتغذية التاريخ نفسه بذكر الحوادث التي يجب أن يطلع عليها أبناؤنا وأحفادنا يوم يريدون آن يدرسوا أعمالنا وقد صرنا ترابا » ·

وتلك الفصول الوصفية لمؤتمر قصر هلال أعاد سعيد أبو بكر طبعها فى كتيب سنة 1936

ح – وفى سنة 1937 أصدر مجلة شهرية بعنوان « تونس المصورة » وهى مرجع آخر لدراسة المجتمع التونسى والأدب وسعيد أبى بكر نفسه ، وقد احتجبت تلك المجلة بعد شهر نوفمبر 1942 بسبب الاحتلال الالمانى ثم ظهرت من جديد فى سنة 1945 ·

◆ سعيد أبو بكر وغربة جيل :

فى التاسع والعشرين من جانفى سنة 1948 توفى هذا الأديب المناضل بعد حياة دامت ثمانى وأربعين سنة وثلاثة أشهر قضى أكثرها فى جهاد باسل بلسانه وقلمه ومواقفه الحاسمة وكان زينة النوادى بمدينة سوسة والعاصمة وفخر الأدباء والصحافيين الايقاظ ، ما انفك يجهر بآرائه الاصلاحية فى مجتمع عصره ويحرص على إنهاض الهمم فى شعبه المستعبد المستكين وعلى مقاومة الجمود الفكرى والمادى والانحلال الاخلاقى والظواهر الفاسدة للمدنية المشوهة كما يشهد بذلك العديد من مقالاته فى الصحف والمجلات ومن قصائده كالتى تحمل عناوين « المرأة والأخلاق » و « الى الدرس » و « أفق الرزايا » و « أنت روح ذللوها بالجماد » و « البدع والاسراف » وغيرها كثير ·

ولم يكن سعيد أبو بكر شاعر الوطنية الوحيد فى الثلث الاول لهذا القرن بتونس وقد طبع الجزء الأول من « السعيديات » لأول مرة سنة 1927 · بيد أن شعره أشد لصوقا بشعبه من شعر جيله

فى تلك الفترة الكالحة السوداء من تاريخ تونس السياسى والاجتماعى وأدق تعبيرا عن أفراحه وأتراحه وآمال الشباب المتيقظ وأحلامه ، ويطالعك فى الجزء المطبوع من « سعيدياته » نضال مثالى فى سبيل صيانة كرامة أمته المداسة وإحيائها وقد خصها بقريضه فلا تكاد تعثر فى ديوانه على قصيد له فى غير الاجتماعيات والوطنيات • ويسمعك سعيد أبو بكر أنغاما جديدة هى تلحين عواطف الفئة الحية من التونسيين وأفكارها ويبث فى نفسك نفثاته ، فاذا هى أنات شعب معذب فى أرضه واصطكاك جيل متمزق تمزقا أليما أمام الهوة التى تفصله عن وطنه ، تواق الى فجر جديد يستنشق فيه نسيم الحرية وينعم بفرحة الحياة ، مترقب منقذا جريئا يفك قيود الشعب وينهض به من كبوته ويحرك فيه إرادة الحياة وينفض عنه غبار عصور التدلى وينشط فيه القوى الحية الخلاقة الدافعة الى العمل الدائب والزحف فى سبيل التقدم وملاحقة ركب الامم المتحضرة ، وقد عرف سعيد أبو بكر ذلك المنقذ الجرىء فى جماعة « صوت تونس » و « العمل التونسى » فانضم الى رواد الحزب الحر الدستورى الجديد فور بعثه كما تشهد بذلك مقالاته التصويرية لمؤتمر قصر هلال التاريخى سنة 1934 وللجو العام الذى مهده وكان قد نشرها سعيد أبو بكر فى جريدة « النهضة » ولم يفت سعيدا أبا بكر ملاحظة الاسلوب المبتكر الذى وجه الحركة الوطنية منذ ذلك الحين توجيها جديدا وفلسفة الكفاح التى سطرها المؤتمر لاخراج القضية التونسية من الوحل •

وسعيد أبو بكر شاعر ثورى على غرار الأدباء الشبان الايقاظ من جيله أمثال أبى القاسم الشابى وعلى الدوعاجى والطاهر الحداد بخاصة ، ثائر بقلبه وبعقله على الأوضاع المتعفنة فى مجتمع عصره وعلى الظلم الخانق حينما كانت تونس تحت كابوس الاستعمار ، ثائر على القوالب والأغراض الشعرية المهترئة كما

فى قصيده التاريخى بعنوان « أيها الشعراء الى نهضة بالشعب قبل مماته » (السعيديات ص 94) حيث يجهر بالالتزام التلقائى فى الأدب إذ لا يتصور أدبا وشعرا الا من نفثات النفس الحساسة والضمير المتيقظ دوما لما يجرى فى العالم الخارجى من طبيعة ومجتمع المتجاوب مع البيئة السابر لمزاياها وعيوبها • فاسمعه يقول لشعراء تونس فى الثلث الاول لهذا القرن :

دعونا من الاطناب فى وصف غادة
دعونا من الاطناب فى مدح سيد
وكيف بدت سلمى وكيف تكللت
بكف خضيب أو بحلى وعسجد
وهذى تفوق الغصن قدا وقامة
وهذا شقيق للسها والفراقد
فتلك لعمرى حبة إثر حبة
تصيب المعالى مقذفات بصائد
ووقت ثمين ضائع وهو صالح
وحبر وأوراق ضحية فاسد
فمن ذا أراكم شاكرين تكلفا
وعهدى بغير الحر غير ممجد
جدير بهذا خادم لبلاده
وفى غير نفع الشعب غير مكابد
خذوا تلكم الأقلام حطوا رحالكم
لديها وقوموا للهناء المخلد
وصيحوا بأقوام حيارى وقوموا
فسادا ومدوا للبلاد بساعد
بذمتكم دين لها وكأنها
تطالبكم بالدين فى كل مشهد

حـــرام عليكـم أن تعيشـــوا بظلـهـا
ولا تسمعوهـــا وهــى مغلولـــة اليـــد
وعـــار عليكـــم أن تقولـــوا : حياتنـــا
رفيقـــة يـأس ، لا قـيـــام لـراقـــــد
الـــى خدمـــة الأوطـــان قـــد ضيـــع العـــلا
بنوهـــا وحـــادوا عـــن كمـــال وســـؤدد
الـــى نهضـــة بالشعـــب قبـــل مماتـــه
الـــى قطـــع أسبـــاب الهـــلاك المهـــدد

فهذا الاديب المناضل شاهد على عصره ، وأدبه قد ساعد دون شك الى جانب أدب الشباب الحى من جيله مثل الطاهر الحداد وأبى القاسم الشابى – فى إحياء الضمائر وإنعاش النفوس وإيجاد الوعى الجماعى والشعور بضرورة تغيير الأوضاع الفاسدة • وكانت ثورته هادفة الى فك عقال الانسان التونسى وفتح آفاق الخلق الفكرى والمادى أمامه ليضمن لنفسه ولأمته ما يصبو اليه الانسان الفاضل من عدالة وكرامة وحق • بيد ان أدبه ليس شاهدا فحسب على نضال جيل من شباب تونس فى النصف الاول لهذا القرن بل هو ما زال ولن يزال ينبوع وحى يستمد منه التونسى إرادة الحياة فى جهاده الاكبر لبلوغ الرقى الفكرى ، والمادى ، بعد ان تحققت أمنية سعيد أبى بكر الكبرى وأمنية جيل بأكمله المتمثلة فى خلاص الشعب من ذل التبعية •

لقد تألم سعيد أبو بكر عصرئذ – على غرار أبى القاسم الشابى والطاهر الحداد وعلى الدوعاجى فى سخريته الاليمة – من غربته فى وطنه البعيد عنه رغم انه كان يعيش فوق أديمه ، وعبر عن قلق جيل كامل من التونسيين الايقاظ كانوا يتمزقون تمزقا أليما أفضى بعديد منهم الى موت مبكر • ويتجلى شعور سعيد أبى بكر بالغربة فى وطنه فى قصائد تغنى فيها بطبيعة تونس

الجميلة التى كان يحس بها قوى احساس لبعده عنها • وكذلك يتجلى ذلك الشعور بالغربة فى هروبه اليها واستئناسه بها وبثه اياها همسات آلمه لمرأى شعب سائر نحو الرمس وهو عضو منه ووطن يتدرج به نحو الالحاق بفرنسا بواسطة التجنيس الذى قاومه سعيد أبو بكر فى قصائده ومقالاته وزهراته فها هو الشاعر فى قصيده « الفتاة الباكية » (السعيديات ص 26 ــ 27) يخرج الى الطبيعة الحية الناطقة ويتخيل أنه يرى بنتا جميلة ودمعتها من عينها تتنازل فيناجيها واذا هى تونس الجميلة تدعوه الى انقاذها من خطبها بهذه الهمسات المعسولة النافذة الى اعماق النفوس :

أنا الزهرة التعساء فاح أريجها
وأوراقها من حزنها تتذابل
رآها رسول الموت تخشى خياله
فأصبح بالمرصاد لا يتنقل
أنا الغصن فى زهر الشباب يقصه
بقادومه الحطاب وهو مولول
أنا تونس الخضراء ويك ؟ الى متى
على السير فى نهج العلا تتغافل
كأنك لا تلقى المعرة اذ ترى
بلادك فى خطب ولا تتقلقل

وتلك الشكوى المليئة بالالم المهموس من خمود الشعب التونسى فى الثلث الاول لهذا القرن تجدها فى قصيدة عذبة التوقيع بعنوان « أنت روح ذللوها بالجماد » يستهلها بمناجاة شحرور يشاركه فى لوعته وحرقته بهذين البيتين :

غن يا شحرور لا تنحب معى
أنت لم تخلق معى للانتحاب

خـل دمعـى سـاكبـا مـن مدمعـــى
واحتفـل للطـل من دمـع السحـــاب

وفى تلك القصيدة يسمعك تأوهات شاعر يحترق لمرأى أمة فقدت الوعى الجماعى وصمت آذانها عن نداء المستنهض فكأنها فقدت الحياة :

مم تشكـو ؟ أنت فى العـش تنـام
فى رياض الحقل فى الفرش الوثير
آه ؟ لكـن مـا الـذى تنفــــع آه
بين قــوم لم يزالـوا فــى جمـود
أخمدت فى أرضهم ـ وا أسفـاه ـ
نارهـم فاستملحـوا ذاك الخمـــود
كلمـا أفهمـت شخصـا لا يعـــى
أو جموعـــا قابلونـى بالسبـــاب

وتحس بألم سعيد أبـى بكـر وقلقه وأنت تسمع او تنشـد قصائده حيث يسرى الحزن فى غير صخـب وتتدفـق العاطفـة الكئيبة وينبث الالم فى رقة ذائبة ايحائية أكثر منها تعبيريـة يحدثها الشاعر الفنان بطلاوة التعبير وعذوبة الكلام وحـلاوة موسيقى الأبيات وخفتها • ولا غرو أن يسمعنا أنغاما جديـدة فى مخمساته وموشحاته اذ انه عزاف على الكمنجة مـاهر خبيـر بالالحان قد أكسبه عزفه على الكمنجة مهارة قول عذب الشعـر رغم أنه لم يدرس العروض والقوافى وانما كان شاعرا موهوبا يقول الشعر منذ الحداثة بالطبع ويدهش رفاقه ومعلميه بحسن تصرفه فى القريض رغم بعض الأخطاء اللغوية المتسربة إليه •

وفى قصيد آخر تصويرى جميل لواقع الشاعر وجيله الملتـاع فى تلك الفترة الكالحة السوداء من تاريخ تـونس فى العصـر

الحديث زمن معركة الزلاج ومخلفاتها والحرب العالمية الاولى والاضرابات والحوادث الدامية فى سنتى 1924 و 1925 بعد رجوع محمد على وتزعمه حركة عمالية ذات أهداف اجتماعية وسياسة وغيرها من الاحداث ، يناجي سعيد أبو بكر زهرة جندلت وبكاها القضيب ويراها زينة نعش فيرجوها أن لا تفوح ويهيب بها أن لا تكون زينة صدور الجامدين ويهمس اليها أن تقص فى الخلود مأساة شبابه المعذب المقيد الغريب فى وطنه بين شعب راكد لم يكن يجتاحه الوعى الثورى وان كان ينتفض بعضه من حين الى آخر فى غير نفس طويل • وهاك نفثات من قصيده « زهرة فوق نعش » (السعيديات ص 49) فاسمعها تعرب لك عن حيرته وحيرة جيل كامل ، والحيرة ان لم تفض الى اليأس والسكون منعشة مبشرة بالخير القريب والنجاة :

يا زهرة الروض ما لى أراك فوق اللحود
وطالما عفت قبلا حتى رياض الخدود
يا زهرة جندلوها حتى بكاها القضيب
يا ليتهم صدروها حيث المقام يطيب
لا تبعثى الطيب إنى أراك زينة نعش
لديك جسم ولكن به الى القبر نمشى
فلا تكونى جمالا على صدور الرقود
وان أردت انتقالا الى نعيم الخلود
فحدثنى عن شبابى وعن يدى فى القيود

ولعل أهم أبيات معبرة عن حرقة سعيد أبى بكر وتمزق جيل كامل من شباب تونس عصرئذ أمام هول الهوة الفاصلة بين المواطن التونسى ووطنه تتجلى فى قصيد للشاعر بعنوان « بعد موتى » (السعيديات ص 63) حيث وصف جنازته وهو يحمل على الالواح الى الرمس وصور نفسه المعذبة فى الحياة وبعد الممات

لانه عاش فى غربة وهو على أديم وطنه ومات وهو كأنه فى دار هجرة لم يعد له وطنه الجميل ٠

وههنا يركن الشاعر الى الطبيعة التى يحس بها قوى إحساس لانها بعيدة عنه مغتصبة منه وان كان يعيش بين أحضانها ، فيبث فيها ألمه ويدعو نفسه الشاردة بعد مفارقتها جسده أن تندبه وتفرخ من روعه بزهرات تلقيها فوق رمسه لتستريح رفاته من آلامها ٠ فالتمزق ــ كما ترى ــ يلاحق نفس الشاعر بعد الممات لان الشوق الى فرحة الحياة لم يزل عنها ، وفى ذلك أشد العذاب ٠

فاقرأ معى قصيده بعنوان « بعد موتى » :

غالطى الناس يا حياتى اذا ما　أخبر الناس بعضهم بمماتى
واسكتى يوم يرفعون على الألــ　واح جسمى وكفكفى العبرات
وانظرينى على الأكف وحولى　أهل ودى كأنهم فى الصلاة
بعد حين سيجعلون فراشى　من تراب ومسندى من حصاة
ثم يلقون بى هناك وحيدا　وحياتى هناك نعمت حياتى

* * *

فارقى النزل فى الصباح الى البســ
تان كى تبصرى جمال النبات

واجلسى تحت دوحة واذكرينى
واندبينى هناك فى الخلوات

واسمعى نغمة الكنارى وقولى
كان يزهو بهذه النغمات

علميه البكاء بعدى ليسليـــ
ــك اذا ما ركنت للزفرات

وانظرى الجدول الجميل وقولى
كان يرنو لذاته ولذاتى

سوديـــه اذا استطعـت ليغـــدو
شكلـه موجبـا الـى الحســرات
واقطفــى الزهــر ان اردت ولكـن
حــاذرى أن تبعثـــرى زهراتـــى
واجمعيهـا بكــل لطــف وضميهـا
لصــدر معـــذب فــى الحيــــاة
واذا اقبـــل الظـــلام وأمســـت
كــل عيــن نخـافهـا فى سبـــات
فاسرعــى نحو مضجعــى وضعيهـا
فــوق قبــرى لتستريــح رفاتـــى

وحيرة سعيد، أبى بكر بادية فى تساؤله أيضا عن المصير مـا عساه يكون ؟ وانه إذ يجهر بذلك فى عديد من زهراته وقصائده ليعبر عن حيرة جيل كامل من التونسيين الايقاظ فــى عصــره المتأرجحين بين يأس وأمل المتشوقين الى غد مشرق ينكسر فيه كل قيد • غير ان سعيدا أبــا بكر وجيلــه كانــوا لا يتبينـــون بوضوح ــ قبل بعث الحزب الحر الدستورى الجديــد فى مؤتمــر قصر هلال التاريخى ــ سبل الخلاص من هيمنـــة دولـــة دخيلـــة قابضة عليهم بيد من حديد • وذلك كان يزيد فى قساوة الحيرة وآلم القلق • وانك لتجد نظرة سعيد أبى بكر السوداوية الــى واقعه ومصيره المرتبط بمصير شعبه المعذب فى وطنه فى قصيد آخر بعنوان « الغصن المجرد » (السعيديات ص 64 ــ 65) نسجه الشاعر على منوال « النهر المتجمد » لميخائيل نعيمة • فالغصن الكئيب المجرد من أوراقه فى الشتاء هو كالمــرآة يــرى عليهـا الشاعر صورة عيشه الذى قد عافه ويسليه الشاعر عن عرائــه بقرب مجىء ربيع يحبوه ثوبا قشيبا من زهوره ويندب الشاعر أيام شتائه الدائم • ومطلع القصيد هو التالى :

« يا غصن كم غنت عليك بلابل الروض الجميل
من نغمة فيها ارتياح للمتيم والعليل »

وفى موشح عذب التوقيع بعنوان « بين امسى ويومى » (السعيديات ص 73) يناجى الشاعر حبيبته فى اطار طبيعة جميلة غشى الليل بظلامه جمالها ويذكره هذا المنظر ماضى أسلافه فى أزهى عصورهم وحاضره الأظلم الكالح حاضر شعبه فى الثلث الاول لهذا القرن •

وألم سعيد أبى بكر حلو وتشاؤمه فى هذه الأشعار مقبول لان غايته تحريك السواكن لا تخدير الرقدة ، وهو تشاؤم يخلق الحيرة فى نفوس الخاملين من بنى وطنه ، ومع الحيرة يستيقظ الضمير ويكون الوعى • فليس تشاؤمه اذن انصياعا الى اليأس والقنوط وكفرا بالقوة وارادة الحياة • ألا ترى أن الشاعر يجهر فى موشحه « أفق الرزايا » بأن فى شقوته سعده ، فاذا توالت على شعبه مصائب الزمان فانها تبعث الوعى الجماعى فيه وتقطع سفر ليله الطويل •

ولم يفقد الشاعر يوما الرجاء فى خلاص أمته من القيد ولا أدل على ذلك من استهلاله « سعيدياته » بمناجاة « الأمل » الذى ينعش اليائس وينقذ المتيم ويخفف المصاب عن المعذب ويبدد الحزن عن المآتم ويملأ المحافل مرحا • وفى القسم الثانى من هذا القصيد يتوسل سعيد أبو بكر الى الامل أن يعير التفاتة خاصة الى التونسى المناضل وينعش روحه ويحاذر أن يترك الفشل يقوى عليه • فاسمعه معى يناجيه :

سد ما استطعت على ابن آدم يا أمل
أنت الحياة وأنت ما فيها أجل
كم يائس أنعشت فيه حياته
وجعلته يرنو اليك بلا مقل

ومتيـــم أنقــذتـــه مــن خـطــوة
كـادت تسيــر بــه الى الخطــب الجلـــل
ومحاصر فى ارضــه لــولاك ما اسطــاع
الــوقـــوف أمــام أطمـــاع الـــدول
خــل المتيــم والأسيــف وخــل مـــن
قد ضــاق ذرعــا أو تــوجــع واندمـــل
واحــفــل بمنــكــود السياســة إنـــه
أولى وحــاذر أن تـــرى فيــه الفشــــل
هــو المكبــل لا حديـــد بســاقــه الــ
مشلــول ليــس بكفـــه بعض الشلـــل
هـــو الذبيحــة بالحـريـــر تقطعـــت
أوداجـــه كـــى يستعــد الـى الأجــل
هـــى السياســة وهــو تحــت قيودهــا
فاجعلــه يرنــو للسعــادة يــا أمــل .

وأفرد الشاعر للأمل قصيدا آخر بعنوان « الحياة أمان » وتغنى به فى غير ما موضع من « سعيدياته » . وترنم بكفاح التونسى الثائر وبثباته فى النضال كما فى « أنشودة الدستورى » التى بعثت فى المناضلين العزم فاسمعها تعرب لك عن تمسكه بارادة الحياة :

أنزل الأوصاب يا أفــق الأذى إن مــا أنزلتــه لــم يكفنـــى
واجعلى يا أرض مــا اقتاتــه منــك سمــا إننـــى لا أنثنـــى
أنا (دستورى) ومــا لاقيتــه من ضروب العسف لا يرجعنى

أيقنت الآن أن قلق سعيد أبى بكر ليس سلبيــا مفضيــا الى الدعة والسكون وانما هو قلق يعرفه من يتحمل المسؤولية ويحس بأنه شرط لازم لعمله .

واذا تعمقت فى تعليل هذا القلق الوجودى عند سعيد ابى بكر

تبينت أنه يعبر عن صدمة إدراك الشاعر جمود شعبه وضعفه ورقي المستعمر وقوته والهوة الفاصلة بين المشارقة والغربيين بعامة ، إنه قلق أديب مفكر يقظ يجد نفسه أمام فراغ مهول ، فلا ينطوى على نفسه بل يثور ويتحرك ويفكر فى وسائل إنقاذ شعبه من ذل التبعية وتوفير الكفاية لأمة ركدت طوال قرون الظلام فوهن منها العظم بعد الغضارة واعتراها اليبس الفكرى وفاتتها السيطرة على المادة ثم داهمها الاستعمار وغلبها على أمرها ٠

ومن هنا تفهم سر اتجاه أبى بكر الى دعوة الاصلاح وحرصه على محاربة الاستبداد والبدع والاسراف ورغبته فى تغيير الاوضاع المتعفنة وفى التحلى بمكارم الاخلاق وخدمة العلم والأدب والعطف على الضعفاء المنكوبين وترقية المرأة كما فى قصائده التى تحمل العناوين التالية « المرأة والاخلاق » و« حجوز الأمهات » و « فى سبيل العلم » و « البدع والاسراف » و« ليلة فى إصطبل » ٠ وفى هذا القصيد الاخير تدرك فرط حساسية سعيد أبى بكر وتفطر قلبه لمشهد البؤس والشقاء فى مجتمع عصره ، ولا غرو أن يعطف الغريب على الغريب ٠ انه يحكى لك فى شعر يساوقه نغم حلو وتسرى فيه كآبة ذائبة قصة أحد العراة المساكين الذى التجأ فى ليلة شتاء باردة الى اصطبل حيث ساد الهناء والوئام بين سكانه البهائم فكسر بابه واتخذه مأوى ووجد فيه الدفء بعد أن لفظته دور البشر ودكاكينهم ٠ وهاك نفثات من هذه المطولة :

ماذا سيصنع ذلك العارى وقد جاء الشتاء
والويل من ذاك المعاند للمقل اذا أتى
هو المتوج بالعرآ
والدهر يعبث بالمجندل ناطقا أو صامتا

* * *

جن الظلام وأشهر البرق المخيف سيوفه
والرعد يقرأ وهو يتلو فى الظلام حتوفه

والثلج يفترش الثرى
والريح يلسع وجهه حتى يضاعف خوفه

* * *

أم المنازل والمنازل أوصدت أبوابها
والناس لا تدرى التعاسة لا ولا أسبابها

لا رحمة منهم ترى
للعاجزين اذا الدواهى أظهرت أنيابها

* * *

طاف المدينة والدموع تطوف فى أجفانه
ذو الدار يطرده وذو الدكان من دكانه

أقبح بذلك منظرا
يدمى القلوب بيانه فاسكت على تبيانه

* * *

أما وقد أمسى الركود لصبره لا يحتمل
أرخى العنان لنفسه كى يستفيد من الحيل

هذا لعمرك ما جرى
والسوط يعمل فى نفوس لم تحركها القبل

* * *

شد الرحال الى زقاق طالما فيه انزوى
مد اليدين مكسرا بابا رأى فيه الدوا

مد اليدين مكسرا
والاضطرار يسوقنا للخير والشر سوا

* * *

واجتاز بابا كان يحجزه على غاياته
وهناك خلفه كان ينعم فى لذيذ سباته

هيهات يطمع بالكرى
لولا هموم حياته فى مستهل حياته

* * *

هو مسكن الحيوان والأغنام لا تأوى له
إلا ليلقى كل خل فى الظلام خليله

هذا الهناء بلا مرآ
يا حبذا لو كان فى الانسان من يرمى له

* * *

هى ليلة بين أنعام قضاها ينتحب
ثم انثنى من بعدها يشكو ابن آدم ويسب

فاظهر اليه تحسرا
لو كنت تسمع ما يقول لقلت : يا رب استجب •

ولا يفوتك وأنت تسمع أو تقرأ مثل هذا القصيد أن شعور سعيد أبى بكر القوى بالغربة فى وطنه قوى فيه العطف على المساكين والمعذبين فى الارض من بنى وطنه كما فى قصيده السابق •

عانى هذا الاديب والايقاظ من جيله ألم الغربة لانهم كانوا معذبين فى وطنهم ، متمزقين لمرأى شعب مضطهد مطرد من ارضه ، ومن الطبيعى ان يتأثر سعيد أبو بكر الحساس بالاحداث الجسام التى سجلها التاريخ زمنئذ فى تونس المناضلة • فلقد كان أشد الشعراء تفجعا على ضحايا الكفاح الوطنى كما يشهد بذلك العديد من قصائده وبخاصة تلك التى تحمل عناوين

« آنشودة الأعمى » (ص 46) و « واقعة بنزرت » (ص 75) و « حادث سوق الاربعاء » (ص 90) وكان الشاعر قد أبقى القصائد التاريخية المشتملة على تفاصيل حوادث دخلت في التاريخ سواء مما وقف عليه في الكتب او مما حضره بنفسه ، الى الجزء الثاني من « السعيديات » الذي لم يطبع .

اما في « آنشودة الآعمى » فالبصير هو الشاعر نفسه الذي أغمض عينيه لكي لا يبصر الهول العظيم الذي يعانيه شعبه السجين في أرضه ، ولكن قلبه الحساس كان يدرك شدة المصاب ، وسمعه المرهف كان ينفذ اليه آنين المعذبين فتتصاعد زفراته حرى ويصيح بالنائمين الخادرين أن استيقظوا وافتحوا عيونكم لتروا ما يجري حولكم من تعسف استعماري يسلط على الاحرار الذين كانوا يأتمرون بأوامر محمد علي رائد الحركة العمالية واليك عينات من « انشودة الأعمى » :

قلبوا الطرف اطلاعا أبصروا نقطة المرمى
وانظروا هولا عظيما واذكروا أنني الأعمى
رددوا أبصاركم في كل ما حولكم يجري
حيث عين الكون ممزوجا دما دمعها يجري
واجعلوا النوح إليكم بلسما إن يكن يبري
كل يوم أسمع النوح الخفي بين أجواري
حيث حل (العون) في النهج وفي ساحة الدار
يتتبع الحر إليها يقتفي بعض آثار
فامسحوا دمع عظيم ينهر وابنة تدمى
وانظروا هتكا وفتكا واذكروا أنني الأعمى
إن صوت الشعب في عبرته يوقف العابر
طمس الأعداء في كربته مجده الغابر
و (الغريب) اليوم في غربته عقرب آبر
خبروني كم أبي قهروا فانحنى حتما

وانظـروا ظلمـا وجـورا واذكروا أننـي الأعمـى
هل رأيتـم عـامـل الأرض سـلا أرضـه يمشـي
أهمـل الـثـور وألقـى المنجـلا جـانب الرفـش
ناجيـا والحـر لا يغضـى عـلـى ضيقـة العـيـش
أشرفـوا عن أرضـه كـي تبصـروا بعـده الخصمـا
وانظروا الغربـي فيهـا وذاكـروا أننـي الأعمـى

وأما قصيدته بعنوان « واقعة بنزرت » فقد قالها إثر الحادثة الدامية لليوم الحادى عشر من سبتمبر سنة 1924 بسبب اعتصاب عمال ميناء بنزرت تضامنا مع اخوانهم عمـال ميناء العـاصمة الذين كانوا يأتمرون بأوامر محمد علي رائد الحركة العماليـة ذات الاهداف السياسية بتونس • ويومئذ تدخل الجند والبوليس في بنزرت لارغام العملة على استئناف عملهم وحدث اصطـدام بين الفريقين أريقت أثناءه دماء الأبرياء وجنـدل بالرصـاص عاملان هما الشهيدان يوسف بن علي والعربي الكومـي فتأثـر التونسيون بتلك الفاجعة • وشعراؤهم كانوا أشد انفعالا منهم بالحادثة الدامية التي ألهمت شـاعر الشعب سعيـدا أبـا بكـر صادق الشعر ، فتبين قرابة بينها وبين حادثة الزلاج سنة 1911 وصورها تصويرا قصصيا بديعا بشعر مؤثر محـرك سـواكن النفوس نافذ الى أعماقها ، جد إيحائي ، ممكن قارئه وسامعه من تصور ما جرى ببنزرت يومئذ • وقد فتحت الصحافـة الوطنيـة أعمدتها لتلك القصيدة وعنها قالت جريدة « لسان الشعب » يوم غرة اكتوبر سنة 1924 : « إنها تمثل الفكرة الاشتراكية في الشعر والدفاع عن حقوق العمال والاشفاق عليهم » • فاسمع معي هـذه الملحمة التونسية الرائعة :

كفـى الشعـب عسفـا مـا يلاقـي من القهر
وجبنـا لـدى الشكـوى التحاشـي من الجهـر
صبـرنـا عــلى مـس الأذى لجسـومنـا
ومـذ أدرك الأرواح ملـنـا عـن الصبـر

ولمـــا درينـا الـواجـب اليـوم ظنـنــا
بنــو الغـــرب ذاك الـواجب اليــوم لا نــدرى
رميـنــا بسـهـم فـــى الحيــاة وإنــمــا
رأينـاه مرشـوقـا لديهـم علــى الصـــدر
فقـامــوا قـيـــام النــاقمين وزمجـــروا
وصبـوا علينـا وابـل الرعـب والـزجـــر
فشعشـع فــى أفـق السيـاسـة كـــوكـب
ببنــزرت بـاق للشقـا خـــالد الــذكـــر
نـــرى حـــادث الـــزلاج فـيـه مجسمــا
ونهـر دمـاء الأبـريـاء بــــه يـجــرى
وقـد فاتنــا أنـــا نشـاهـــد بعـــده
نظيــرا وأن الدهـــر أشبـــه بـالدهـــر
الى أن تعـاصــى القــوت عـن كـل عـامـل
بـأطفالـه كـم أنشـب الجـوع من ظفـــر
تـراهـــم اذا حـلـوا المـــآزر هيكـــلا
تـداعت بـه الأركـــان للـوقـع والخـــر
يمـدون كفـــا أيبــس الفــاس رطبهـــا
الــى الأجـر لكـن لا سبيـل الــى الأجـــر
لـذا اعتصبــوا والاعتصـــاب مطـيـــة
الى الحــق لا تـدرى التباطـؤ فــى السيـــر
فـأرعـد رأس المـــال واشتــد غيظـــه
واصبــح فــى ثـــوب من العجـب والكبـــر
وألـقـــى لآذان الحـكـومـــة أمــــره
وأنــى لهـــا الاغضــاء عـن ذلـك الأمـــر
فـألقــت يـــد الفـــولاذ عنهــم وسـولــت
لهـــا نفسهـــا إخضـاعهـم بيـد الجـبـــر

وأملت على من يحفظ الأمن عادة
بتذليلهم فاهتز من شدة البشر
وسرعان ما كان الركاب مهيأ
وسرعان ما أم البلاد على الفور
هناك رأى أن الهدوء مخيم
عليها ولكن ظنه شدة الذعر
فحاول أن ينهى الخلاف مسيطرا
عليهم فلم يظفر بمنشوده النصر
فأعمل فيهم طيشه باشارة
لأعوانه كانت مجالب للشر
فلم يلبثوا أن أشعلوا النار رغم ما
رأوا من جنوح (الأشقياء) الى الفر
وكانت رحى حرب تدور وإنما
عليهم وكان الأمر من أفظع الأمر
وقد مزقت أجسامهم ببنادق
أعدت لهم من دون ذنب ولا وزر
وقد جندلوا فوق البسيطة بعضهم
جريح وبعض قد أصابوه بالكسر
وآخر مغلول اليدين مصيره
الى السجن مرفوعا بسلسلة الجر
يصيحون لكن ليس يجدى صياحهم
ويستنجدون القوم والقلب من الصخر
ومن بينهم من أنزع الروح تاركا
صغارا له لا ينقصون على عشر
أكبوا عليه ينظرون كلومه
وقد أدركت شبرا وأكثر من شبر

ونـــادوا ولكـن لـم يجبهـــم فـأنـزلـــوا
علــى جسمــه دمعـا أصـاغـوه مـن طهـــر

وقـالـوا : أبانـا ! مـن لسـاعة عسر نـــا ؟
وأنـت الذى نلقـــاك فى سـاعـة العسـر

عهدنـــاك ذا حـــرص علينـــا تضمنـــا
إليـك وآيـــات السـرور عـلـى الـثـغـر

وهـــا نحـن نمشـى خلفـك اليـوم عندمـا
رأينــا علــى الأيـدى ركوبـك للـقـبـر

وفـى كـل قلـب مـن مصـابـك حرقـــة
وفـى صفحـة التاريـخ سطـر علـى سطـر

أنشكـو ؟ الـى مـن ؟ أم نـمــد أكفنـــا
بـأوطـانـنـــا ذلا إلـى الحـنظـل المــــر ؟

ومـن كدنـا تبنـى القصـــور لســـادة
أوامرهـم : لا تقربـــوا سـاحة القصــر ؟

ألـم يعلمـوا أنـــا نظرنـــا إلـى الثـرى
كثيـــرا وأنـــا ننظـر اليـوم للبــدر ؟

وأن الألـــى بـالأمـس كـانـوا عبيـدهـم
قـد انقلبـــوا للشهـم فـى صـورة الحـــر

ألا فليكـونـوا كيـف شـــاؤوا فـاننـــا
عرفنـا سبيـل الويـل مـن سبـل الخـيـر

فـلا النـار تثنينـــا ولا الجـمـر صـالـح
لاخمـــاد نـــار إن أضـافـوه للجـمـــر

ويكفـى الـى جلـب النفـوس وثـوقهـــا
بمستقبـل بيـــن الريـاحيـن والـزهـــر

وأما قصيدته « حادث سوق الاربعاء » فانك تجد فيها تعليلا آخر لغربة سعيد آبى بكر والواعين من جيله المتمزقيـن تمزقـا

أليما أمام الهوة التى تفصلهم عن وطنهم إذ تصور لك أسلوبا من آساليب التعسف العديدة التى كان يعانيها التونسيون الذين آزيحوا عن أراضيهم • أجل لما رسخت أقدام المعمرين فى الأراضى التونسية الخصبة لم يكفهم استنزاف خيراتها بل راحوا يسومون ممتلكيها الأصليين الذين انقلبوا أجراء وصاروا غرباء فيها الخسف ويذيقونهم من ألوان العذاب ما لا يخطر ببال أحد •

وهذا أحدهم ، وهو المسمى « هانرى دومانيفال » المعمر بجهة سوق الاربعاء ، قد تعمد شنق اثنين من أجرائه المعذبين فى مزرعته ، وهما رمضان بن خميس العمدونى وعلى بن بلخير الدريدى لأنهما أخذا عنقودين من عنبه يوم العيد الاسلامى الموافق للثالث من أوت سنة 1922 • وتفنن المعمر الطاغية فى الانتقام منهما بربط أيديهما وراء ظهريهما وتعليقهما عدة ساعات فى الهاجرة بعد ان اشبعهما ضربا وجعل فى شعر رأسيهما كمية ثقيلة من العنب والتفاح ومنع عنهما الماء • ولما نشرت القضية لدى المجلس الجنائى الفرنسى يوم 7 فيفرى سنة 1923 صدر الحكم على المعمر الجلاد بالسجن لمدة ثمانية أشهر غير أنه أسعف بالتأجيل وألزم بأداء غرامة مالية ضعيفة الى المعتدى عليهما اللذين دخلا المستشفى ولم يغادراه إلا بعد أن بتر الجراح يدا لكل منهما • وأثر ذلك الحادث فى سعيد أبى بكر وآلمه فالتهبت نار ثورته وغيرته على أخوين له فى الانسانية والوطن ، فقال قصيدته المستهلة بقوله :

أيها العائش فى هذى البلاد
تظهر الدرس الى هذى العباد

إن عهدى فيك أقبلت الى
أرضنا ترمى الى بث الرشاد

جئت تلقى درسك العالى على
أمة تبدى لها رأى السداد

ثم تخلص الشاعر بعد أبيات أخرى تمهيدية الى تقريع المعمر الطاغية وتصوير حادثة الشنق الفظيعة وتأنيب مواطنيه على استكانتهم وحثهم على اليقظة ٠

وكان سعيد أبو بكر الناطق بلسان اليقظين يقاسي قساوة الحيرة لأن نداء الشباب اليقظ الصاخب بارادة الحياة ما كان يجد صدى عميقا في الجماهير الشعبية التي لم يكن يجتاحها آنذاك الوعي الجماعي وكانت تترقب قائدا يحل عقالها وينقذها من كبواتها ٠ ومن هنا يتجلى لك أن شعر سعيد أبي بكر يبشر عصرئذ بقرب ظهور حركة وطنية جديدة تخرج بالقضية التونسية من الوحل وتسلك طرقا جريئة لتوعية الجماهير وهي حركة الدستور الجديد التي أيدها سعيد فور انبعاثها ٠

ودونك عينة من شعره دالة على عدم وجود الوعي الجماعي في تونس في الثلث الاول لهذا القرن رغم وجود فئة حية من الشباب المتحمس لبلاده المدرك خطورة الموقف ٠

أتيت بقنديلي وأظهرت نوره الى كل من يشكو الى ظلاما
فأغمض كل عينه وتحولوا وقالوا علام الانتباه علاما
فأطفأت قنديلي وأبقيت عندهم ثباتي الى يوم أعيد الكلاما

ومثل ذلك الشعر المعبر عن حيرة الشاعر المتألم لغربته في أمة خاملة عصرئذ مما لا يحصى كثرة في (سعيدياته) ففي قصيدة بعنوان « خطوة أولى » يتفطر قلبه ألما لخمود الشعب واستكانته رغم ما يعانيه من محن ويندبه في سيره الى الرمس ويعبر عن غربته بين قوم يعز عليه أن يراهم متدرجين نحو الفناء الذاتي وهم ساكنون وعصرئذ كان التجنيس يهدد كيانهم ٠

وحسرة سعيد على شعبه المنزلق الى هوة الفناء الذاتي وهو لا ينتفض ولا يواجه الكارثة ، قد عبر عنها أيضا في قصيد بعنوان « اقتلوني » مهموس الألم عذب التوقيع متحرر من قيود الشعر

العتيق ، وسعيد لم يدرس الأوزان والقوافي وانما عوض ذلك بأذن موسيقية ، فردد معى لحظة نفثاته :

أجلسوني وانظروني
تحت أوراق الربيع اليانعه
واذا كنت أسيفا فاسألوني
واعذروني
ان عرفتم خبرى

* * *

ما لروحي تحت دوحي
راحة عنها سهام مانعة
ثم هل تضمد بعضا من جروحي
أو قروحي
روضة في نظرى

* * *

لست أنسى حين أمسى
الشعب ميتا ما الأيادى صانعة
فهى قد شدت الى الأمة فأسا
حل رمسا
لابتلاع البشر

* * *

في صباحي أو رواحي
لا أرى إلا ذئابا جائعة
ينتهى منها الى الهم ارتياحي
وانشراحي
ينتهى للكدر

* * *

ما احتيالى بين آلى
إنهم ليسوا أساة الفاجعة
إنما هم بعض أسباب اعتلالى
واشتغالى
فى دواهى سهرى

* * *

لو أردنا واتحدنا
واستوينا تحت ظل الجامعة
لانتقينا ثمرا منه استفدنا
وأفدنا
مغرما بالثمر

* * *

فاسمعونى واتبعونى
ليس تجدينا العيون الدامعة
واحسبوا أنى ظلوم ... طالبونى
واقتلونى
إن رأيتم ضجرى

وليس سعيد أبو بكر هو الشاعر الوحيد الذى كان يقاسى زمنئذ قساوة الحيرة وألم الغربة لفتور الوعى الجماعى أو انعدامه فى المجتمع التونسى المتناقض الأوضاع فى مطلع هذا القرن ، فثمت الى جانبه شاعرنا الوطنى أبو القاسم الشابى والأديب المناضل الطاهر الحداد اللذان تألما من تلك الحالة كما تشهد بذلك قطعة للشابى بكى فيها « تونس الجميلة » وقصيدة للحداد بعنوان « بين مارق وخادر » ويعنى بذلك أن تونس فى عصره ضائعة بين مارقين وهم الخونة أذناب الاستعمار الذين باعوا ذمة بلادهم بالقليل او الكثير وأعانوا العدو على تطبيق سياسة الادماج والفرنسة باتخاذهم جنسيته ، وبين خادرين جامدين

قابعين فى ظلمات الجهل منقادين الى الفقر متعودين حمل العسف وتنكيس الرأس • وإنك لتجد فى قصيد « بين مارق وخادر » نفثات ضمير حساس وزفرات وطنى محب وطنه متفان فى هواه متألم لرؤية شعب يقاد الى الفناء ـ وهو عضو منه ـ ووطن يتدرج به نحو الالحاق بفرنسا بواسطة التجنيس • وإنك لتسمعه يرسل صيحات يأس تتخللها بروق أمل ، ويهيب بشعبه أن يفيق من نومه الطويل ويحطم قيود الذل ويعيد ما اندثر من مجد تليد • وهذا الأديب الحازم والمفكر المناضل عاش غريبا فى مجتمع عصره ومات غريبا أيضا كسعيد أبى بكر ، وهاك مطلع قصيده :

أتونس عندى فى هواك تولع
وأنت منى نفسى عليك تقطع
نسيت بك الدنيا وعيشى وراحتى
أريد لك الحسنى وخصمك يمنع

وفيه يقول مخاطبا تونس الجميلة :

ظللت تعانين الحياة مريرة
تزيد بك البلوى وقومك هجع
أضاعوك واستخذوا لسلطة معشر
لنزف دماء الواهنين تجمعوا
شبابك موؤود ومجدك آفل
ومالك منهوب وحقك ضائع
تنادين لكن من تنادين خادر
يمر بعينيه الخيال فيجزع
تعود حمل العسف والمقت والعنا
ينام كخالى البال وهو مروع
يقاد الى جهل وفقر وذلة
ومحنة تجنيس تليها فجائع

يذكر بالحسنى فيغضى مخافة
ويبعث فى شر فيأتيه يهرع
لقد مات هذا الشعب واغتيل عزه
فأصبح للأرزاء فيه تولع
شقينا وما نلنا لتونس حرمة
فتبا لأبناء توانوا وضيعوا
رضينا لها بالصفع وهى عليلة
فكنا كعضب فى حشاها يقطع

ويحن الشاعر الى يوم ينتفض فيه الشعب ليكسر القيود ويهيب ببنى وطنه أن يستيقظوا من نومهم الطويل وأن يثوروا على المستعمر البغيض وينقذوا ذاتيته :

فياليت شعرى هل تصادف نشأة
تقيم لها رأسا أميل وترفع
وتلبسها تاج الجهاد مخضبا
وفيه المنى والعز والمجد لامع
أفق أيها الشعب المهان فقد أتوا
إليك بتجنيس لعلك تخدع
وأيد لهم بالحس أنك ماجد
وإن كنت فى بؤس فجنسك أرفع
ولا ترهبن فالخوف موت محقق
يعم بنينا شره المتطلع
نهوضا الى المجد الذى شاد أهلنا
بعزم له قلب الصفا يتصدع
نشيد به للمجد صرحا ممردا
تسوخ الدرارى وهو لا يتضعضع

ويُبدي سعيد أبو بكر معاصر الحداد جرأة كبيرة في مقاومته المحاولة الاستعمارية الرامية الى إلحاق تونس بفرنسا نهائيا والقضاء على الذاتية التونسية • فاستمع الى زهمرة من زهراته :

يقولون كونوا كالجزائر إنها
بلاد عليها العدل مد رواقه
فأمسى لدى هذى النصيحة كلنا
يحرك شدقيه لينمى بصاقه

ومن وطنيات سعيد أبى بكر الرائعة قصيدة تستحق وقفة خاصة فى نهاية هذا البحث وهى بعنوان « أنا ووطنى » « السعيديات ص 84 ــ 95 » ففيها تغنى بجمال طبيعة وطنه وبكاه عندما كان مداسا بأقدام الغاصبين وحرك فى التونسيين الخامدين عصرئذ إرادة الحياة ودعا المجاهدين الى الثبات فى النضال والعمل الدائب لخير الوطن ، وختم القصيدة بنغمة حزينة تموج بالحيرة ولكن تبدو من حنادسها ومضات الرجاء في خلاص أمته من القيد وبلاده من الاستعمار ، ولعل تونس عندئذ تعيره حسب تكهنه إلتفاتة اعتراف بالجميل وتقيم له ذكرى وتبكيه لما حباها به من حب • وهاك مقتطفات من مطولته الرائعة التى يناجى فيها وطنه وشعبه :

أنت لى غير الرزايا لم تجد — وأنا غيرك حبا لم أرد
يارعاك الله من حى الى — حبه نفسى كروحى للجسد
ما أرق الجو ما أصفى الهواء — هو ما أحلاه فى قصر ومد
أيها الشعب كفانى شرفا — أن ترانى خادما كالمجتهد
ليس تثنى العزم منى جمعة — لا ولا سبت ولا يوم أحد
كلما جولت عينى هيجت — لهبا فى وسط قلبى قد وقد
حركتنى وأنا عندئذ — لم أقف فى ندب حظى عند حد
وطنى أبكيك فاشهد يوم لا — تنفع الأموال شيئا والولد

وها قد انقضت عشرون سنة (1) على وفاة هذا الشاعر والصحافي المناضل وتحققت أمنيته وأمنية جيله الكبرى فتحررت تونس ولكن هذا الاديب الملتزم بقي مغمورا وأدبه ظل مجهولا مبعثرا وإن كان في عصره ذائعا يسري سيرورة كبرى كما تشهد بذلك الصحف والمجلات التونسية آنذاك ·

فهذا الأديب الذي كاد يطويه الدهر وينساه الناس ولم يحظ إلا بمكانة ضئيلة بين شخصيات البرنامج الأدبي في معاهدنا الثانوية بالمرحلة الثانية جدير بأن يحتل مقام الأدباء الممتازين وأن يدرس دراسة علمية وان يقع تقييم نتاجه الخصب · وإني ما زلت دائم التنقيب والبحث عن آثاره وأرجو أن يوفقني الله يوما لكشف الغطاء عنه وإخراج تراثه مدروسا للناس من مخابيء تراكم عليها غبار الزمان فأبعثه حيا الى هذا الجيل المحتاج الى استمداد القوة من أمثال هذا الأديب والمفكر الحازم كالطاهر الحداد وأبي القاسم الشابي · واني لأتساءل وأنا أجهر بخواطري الاخيرة عن غربة سعيد أبي بكر وجيله في الثلث الاول لهذا القرن : هل صحيح ما يشاع أن تونس تنوي إقامة مهرجان احتفالا بذكرى وفاته العشرين وأنها ستبكيه اعترافا بجميل بذله كما بكاها من قبل ليوقظ رقادها · أليس هو القائل :

وطني أبكيك لكن ربما صرت تبكيني غدا أو بعد غد ؟

---

(1) هذه الدراسة قدمت بنادي « أبو القاسم الشابي » بالوردية أمسية 21 جانفي 1968 ·

الشـّـابي والمـــرأة

شاعر تونسى عبقرى لهج بذكره النـــاس فى تـــونس وخارجها منذ ثلث قرن وما زالوا يلهجون بذكـــره ولن يزالوا لما فى شعره من نفثات إنسانية خالدة تتعـــدى حدود المكان والزمان ، تتـــاح لى بمنـــاسبة مهرجـــانه الثـــلاثين فـــرصة الحـــديث إليكـــم عنـــه فى موضـــوع « الشـــابى والمـــرأة » . (*)

حب الشابى وزواجه فى نظر النقاد :

شغلت المرأة بال شاعرنا الوطنى أبى القاسم الشابى ، فتغنى بها فى عديد من قصائده وصلى لها فى « هيكل الحب » ، بيد أن العلم لم يقل بعد كلمته فى شأن المرأة التى تغزل بها فى أشعاره وبكاها بعد أن فقدها بموت حقيقى أو خيالى ذكره فى قصيدتين على الاقل من ديوانه ، وهما « مأتم قلب » (1) و« الذكرى » (2) . ولم يقل العلم كلمته أيضا فى موضوع زواج الشابى وما قد يكون لقى فيه من سعادة أو إخفاق للحياء وقرب العهد .

أما زواجه ، فان الغموض يحف به لما قد روجه الدارســـون وبعض أصدقاء الشاعر من أقـــوال متضاربـــة ، فهـــذا الميـــدان متموج ، لا تستقر فيه قدم ، والذين تعرضوا لمشكلـــة زواج شاعرنا الوطنى قد انقسموا الى فريقين أحدهما يرى أن الشابى

(*) هذه الدراسة قدمت فى مهرجان الشابى الثلاثين .

(1) الديوان ص 20 .

(2) الديوان ص 53 .

كان في زواجه سعيدا (3) ، والآخر يرى أن الشابي لم يكن موفقا في حياته الزوجية ، (4) ونحن في انتظار دراسة علمية موضوعية ترسل أنوارا كشافة على هذا الجانب الغامض من حياته ولا تهمنا في الحقيقة معرفة هذا الجانب من حياته الخاصة الا بقدر ما تعيننا على فهم تجربته الشعرية •

وأما حبه فليس أقل إشكالا من زواجه وإن الباحث يستعصى عليه حل مشكلة هذا الحب حلا نهائيا الآن لفقدان الوثائق والمعلومات الثابتة ولعدم إثبات تواريخ قصائد الشاعر في الطبعة الأولى لديوانه ، ولتضارب أقوال النقاد في حقيقة حبه • وليس لدى الباحث ما يؤكد أو ينفي بصفة قطعية أن الشابي أحب فتاة بعينها أو أنه نقل فؤاده في هوى عديد من الفتيات •

ومهما يكن من أمر ، فقد روى الأستاذ عامر غديرة عن بعض من يثق به – لم يذكر اسمه – أن « ذكريات لطيفة بقيت للشابي من إقامته برأس الجبل (حين عين أبوه قاضيا بتاريخ 9 أكتوبر 1924)، وأعذب هذه الذكريات ذكرى فتيات جميلات قد عشق الشاعر الناشىء بعضهن » (5) ونقل هذا الأديب أيضا عن

---

(3) أ – زين العابدين السنوسي « أبو القاسم ، حياته وأدبه » تونس 1376 هـ / 1956 م • ص 29
ب – محمد الحليوي « صور غريبة للشابي » مجلة الفكر ، ماي 1960 ص 19 – 20 •

(4) أ – أبو القاسم محمد كرو « الشابي ، حياته ، شعره » الطبعة الاولى ، بيروت 1952 ص 70 •
ب – أحمد زكي أبو شادي « أبو القاسم الشابي » مقال نقله أبو القاسم محمد كرو في كتابه « آثار الشابي وصداه في الشرق » ط • بيروت 1 19 ص 176 •
ج – عمر فروخ « الشابي شاعر الحب والحياة » ط • بيروت 1960 ص 68

(5) مجلة الفكر عدد ديسمبر 1959 « محاولة جعل إطار لترجمة الشابي » بقلم عامر غديرة ص 21 •

صديق الشابى الشاعر مصطفى خريف رواية ثانية مفادها أن أبا القاسم قد يكون أحب فى زغوان سنة 1927 وبتونس العاصمة ، ويعترف خريف بأن أصدقاء الشابى هم الذين كانوا يشعرون بحبه لانه كان حريصا على كتمان سره ٠

وأكد السيد محمد الحليوى أن صديقه أبا القاسم لم يعش تجربة غرامية قبل سن الخامسة عشرة فى فترة إقامته برأس الجبل مع والده الشيخ القاضى وآنذاك أحب فتاة و « كان يلقاها ويتفسح معها فى بعض المنتزهات ٠ » (6) ثم روى عن الشابى ظروف نظم قصيد « صلوات فى هيكل الحب » ، فأفادنا أن ذلك القصيد استوحاه من فتاة انجليزية أقامت مدة بتوزر لرسم لوحات لواحات الجريد ٠

وجاء فى كتيب لزين العابدين السنوسى أحد رواد النهضة الأدبية فى تونس أن صديقه أبا القاسم أحب فتاة « قد ماتت وتركته يندب (جدول الحب) » ، وأضاف هذا القول : « ولنا علم اليقين أنه قد أصيب بمرض القلب من تلك الصدمة » (7) ، وأكد بعدئذ أن زواج أبى القاسم فى آخر عمره كان سعيدا موفقا ، وأورد قصيدين للشاعر هما « أراك » (8) و « الساحرة » (9) ذكر أنهما قيلا فى زوجته (10) ٠

---

(6) مجلة الفكر ، ماى 1960 ص 20 « صور غريبة للشابى » بقلم : محمد الحليوى ٠

(7) ز٠ع السنوسى « أبو القاسم الشابى ـ حياته أدبه » ط . تونس 1956 ص 24 ٠

(8) الديوان ص 125 ٠

(9) الديوان ص 144 ٠

(10) ز٠ع السنوسى « أبو القاسم الشابى ، حياته ، أدبه » ص 29 وص 61

وساندت الأديبة « نعمات أحمد فؤاد » في دراستها بعنوان « شعب وشاعر » الرأى القائل بأن في حياة الشابى « حبا كبيرا يملأ دنياه ويوشى رؤاه » (11) ، وقبلها قال أبو القاسم محمد كرو إنه مقتنع كل الاقتناع بان الشابى أحب فى حياته حبا حقيقيا صادقا ، وبأنه أغرم بفتاة معينة غراما عنيفا ... وبأن تلك القصائد الغزلية الحسان المملوءة بالحرارة والوجد ، ان هى الا صدى صادق لذلك الحب ، وتصوير رقيق لاحتراق الشاعر به وتمجيد له وعكوف عليه » (12)

والرأى عند فريق ثان من النقاد أن الشابى لم يكن يحب امرأة بعينها ، وانما خفق قلبه بحب روحى علوى منزه من متعة الجسد ، فكانت المرأة عنده طيفا سماويا ربط الارض بالسماء وهبط من عل لينقذ النفس من محنتها الكونية . وفى سلك هذا الفريق الثانى ينتظم الاستاذ الطاهر قيقة فى مقال له بعنوان « أبو القاسم وتجربته الشعرية » منشور بمجلة « الفكر » حيث قال عن المرأة فى شعر الشابى : « هى تلك الواسطة التى تأخذ بيد الشاعر ... لطالما عبد أبو القاسم الشابى المرأة لأن الجمال وسيلة لمعرفة العالم العلوى . » (13) وشبيه بهذا الرأى رأى أبى القاسم محمد بدرى القائل فى كتابه « الشاعران المتشابهان : الشابى والتيجانى » : « إنى أظن ظنا يقرب من اليقين أن الشابى لم يكن يحب حبا ماديا يبغى به قضاء وطر أو وصال حبيب ، بل كان حبه يخفق بحب روحى علوى ، يتمثل له فى مشاهد الطبيعة الساحرة وفى مناظرها البهيجة ، وكان حبه

---

(11) نعمات أحمد فؤاد « شعب وشاعر » ط. القاهرة 1958 ص 55

(12) أبو القاسم محمد كرو « الشابى ــ حياته وشعره » ط. ثانية بيروت 1954 ص 96 .

(13) « الفكر » عدد أكتوبر 1956 « أبو القاسم وتجربته الشعرية » بقلم : الطاهر قيقة ص 23 ــ 24 .

معنيا بالقيم الروحية من جمال وفن وخير ، وما الى ذلك من هذه الروحانيات التى يعشقها كل متوفز فى حسه ، مرهف فى شعوره ، نبيل فى نفسه وخلقه » (I4) • ولئن كان الأديب الناقد محمد الحليوى يعتبر ان الشابى أحب فى شبابه امرأة بعينها ، فانه يميل الى رأى الفريق الثانى ويرجحه ، ولا أدل على ذلك من قوله فى كتابه « مع الشابى » ، إن أبا القاسم « لا يذكر امرأة مخصوصة ولا واقعة بعينها ، وانما يذكر المرأة والحب ، ويسبغ عليهما من روحانياته العميقة كل المعانى الرقيقة والافكار السامية التى تضاهى فى الأفلاطونية أسمى ما كتب عن هاته الأغراض ••• فهو من هاته الناحية يشبه لامرتين ••• وقد كان لا مرتين يجعل من الحب موضوعا للتأملات السامية والذهول الصوفى » (I5) •

أنوار من « الخيال الشعرى عند العرب »
على شعر الحب عند الشابى :

ولو تتبعت آراء الباحثين فى شعر الحب عند أبى القاسم الشابى لوجدتها كثيرة متضاربة ، وريثما تظهر طبعة جديدة لديوانه تثبت فيها تواريخ القصائد ، وتتوفر وثائق جديدة تنير ما يحف بحياة الشاعر الزوجية وبتجاربة الحبية من غموض ، فان البحث الموضوعى يفرض عليك ترجيح رأى الفريق الثانى من النقاد والاقرار بأن الشابى لا يقصد فى قريضه امرأة « معينة » ، وأن الروحانية مسيطرة عليه فى شعره الغزلى • بيد أن الشابى الذى شغله الحب حبه الروحانى فى شعره عرف بدون

(I4) أبو القاسم محمد بدرى « الشاعران المتشابهان : التيجانى والشابى » ط• دار المعارف بمصر بلا تاريخ ، ولكنه يظهر أنه عام I954 ، ص 59

(I5) محمد الحليوى « مع الشابى » ط• تونس I955 ص74

شك ارتعاشة الحب المادى ، ثم تفلسف فيه • وبصفته شاعرا خلاقا ، فانه قد سئم جمود الادب العربى ، وقصد بالخصوص نفخ روح جديدة فى شعر الغزل ، ألا ترى أن ذلك هو الذى نادى به فى القسم الرابع من محاضرته التاريخية التى ألقاها يوم غرة فيفرى سنة 1929 بقاعة الخلدونية تحت عنوان « الخيال الشعرى عند العرب » ، ومن قبل أن يلقى على مسامع أدباء تونس إذ ذاك أفكاره الثورية الجريئة الواردة فى كامل المحاضرة وفى قسمها الرابع « الخيال الشعرى والمرأة » الذى يهمنا ههنا بوجه خاص ، طبق الشابى فى قريضه تلك الآراء الجديدة منذ بدأ يقول الشعر وقد تغنى بالحب تغنى من عرف تلك العاطفة ، وخبر أحوال العشاق الذين أحاطوا الحبيبة بهالة من التقديس ، وملك وسائل التعبير الشعرى الجميل عن أحاسيسه ، فملأ الحب دنياه ووشى رؤاه وأسمعنا من أنغامه فى وصف تجربته العشيقة معسولها وجديدها ، وحلق بنا فى أجواء بعيدة حيث تتمتع جميع حواسنا بسمفونية رائعة يمتزج فيها النغم الحلو باللون الساحر والعطر الفواح •

نعم بشر الشابى رائد المجددين فى الأدب التونسى المعاصر بمقاييس أدبية غير مألوفة من قبل فى الأدب العربى عامة ، وتمرد على شعراء الغزل القدامى الذين ألفوا عند المرأة « متعة الجسد ومنهل الشهوات » ، فاسمع ـ لمزيد تيقن من ذلك ـ قوله الوارد فى محاضرته بعنوان « الخيال الشعرى عند العرب » : « الشاعر العربى لا يتكلم عما وراء جسد المرأة من تلك المعانى العميقة السامية ، ولكنه مجيد كل الاجادة إن أراد أن يتحدث عن قدها الأهيف المشوق ، وعن طرفها اللامع الوسنان ، وعن وجهها المتورد المنضور ، وعما الى ذلك من تلك الاوصاف المادية الملقاة أمام كل رائح وغاد ، والتى يحس بها كل الناس إحساسا متوازيا لا تظهر معه مزية للشاعر على غيره فى الالتفات اليه الا فى رصانة التعبير وجمال الديباجة وخلابة الأسلوب •••

ولكن ليت شعرى ؟ هل تلك هى وظيفة الشاعر وغايته من هـذه الحياة ؟ اذن يا خيبة الشعر ويـا سخف الحيـاة ؟ أجل يـا خيبة الشعر وان كان كثير من الناس لهم عقول يفهمـون بها ، ثـم لا يزالون يحسبون أن رسالة الشاعر ألفاظ منمقة نضيدة وعبارات مرصعة وكلام مرصوص ؟ » (16) .

وليس من الصعب أن تلاحظ أن الشابى لم يكن خالقـا لهـذه الافكار الثورية فى تاريخ الأدب العربى الحديث ، ولا موفقا فيها تمام التوفيق ، فان الأدب العربى القديم لم يخل من شعر غـزلى رائع مطبوع بطابع الشاعرية الحق ومن شعراء غزليين أصيلين . ولكن يبقى للشابى ، مع ذلك مزية بعث روح التجديد فى الأدب التونسى والثورة على المحافظين من الأدباء ، وذلك سر قيامهم فى وجهه حتى وصلوا الى تلحيده كما فعلوا تماما مع الطاهر الحداد فى موضوع آخر لنا فيه رأى ليس هذا المقال مقامه (17) ولئـن اعتبر الشابى أن جل شعراء الغزل القدامى جهلوا رسالة الشاعر ، وانقلبوا نظامين ماهرين لم يمتازوا عن سائر الناس الا بامتلاك وسائل التعبير عن الشعور بالجمال الجسدى ، فانه استثنى « ابن الرومى » ومن لف لفه وهم نفر قليل « لأن ابن الرومى تحـدث عن جمال المرأة كشىء مستقـل عن الجسـد ، مصـدره النفس الخالدة » كما فى قوله :

ليـت شعـرى إذا أدام اليهـا كرة الطـرف مبـدىء ومعيـد
أهى شىء لا تسأم العيـن منـه أم لهـا كـل سـاعة تجديـد ؟
بل هى العيش لايزال متى استحـ دث يبدى غرائبا ويفيـد (18)

(16) « الخيال الشعرى ... ص 73 — 74 .
(17) أعددت دراسة ستظهر فى مطبوعات دار النشر بعنوان « الطاهر الحداد والبيئة التونسية فى الثلث الاول من القرن العشرين — ظهـرت فـى أواخر 1967 .
(18) « الخيال الشعرى .. » ص 73

وعلل الشابي اتجاه القدامى الى الاوصاف الجسدية في تغنيهم بالمرأة والضعف الشامل للخيال الشعرى في غزلهم كما في سائر الاغراض الاخرى بطبيعة الروح العربية التي « لا تحيط بغير الظاهر المحسوس » ، وبمزاج العربي الحاد الذى لا يعرف التأمل العميق ولا يجيد الا المجاز والتشبيه والخطابة ، ولذلك كثرت المرادفات في اللغة العربية كثرة مدهشة • ومن أسباب بساطة نظرة الأدب العربي الى المرأة ــ في نظره ــ فكرة جائرة « كانت تستحوذ على أدمغة العالم العربي كله من أن المرأة مثل الغدر واللؤم وخساسة الطبع وحطة النفس ، وخبث الضمير ، فان الفكر الذى يعتقد مثل هذا في المرأة لا يمكنه بحال أن يبصر ما وراء جسدها من حياة عذبة ساحرة وعالم شعرى جميل ••• » (19) ثم ساق الشابي لتدعيم رأى خصوم المرأة هذا البيت للمتنبي :

ومن خبر الغواني فالغواني ضياء في بواطنه ظلام

ومثل ذلك مما لا يحصى كثرة في الأشعار القديمة وفي مقالات أعداء المرأة •

والرأى عند الشابي أن هاته الفكرة الجائرة عن المرأة متنكرة لروح الاسلام السمح ، وهي التي جعلت العربي ينظر الى المرأة نظرة بسيطة « لم تكتحل بأضواء النجوم ولم تعرف غير الأفق الاول العهيد ولم تتأثر بما اعتور الحياة الاسلامية من جزر ومد ••• » (20) •

وثمة سبب ثالث ضيق نظر العربي الى المرأة فلم يتحدث عنها « الا بما يتحدث به الفاسق الفاجر من تلك الاوصاف الجسدية

---

(19) « الخيال الشعرى ••• » ص 75

(20) نفس المرجع ونفس الصفحة •

السافلة » (21) ، وهو « ان المرأة لم تنل فى جميع الأعصر العربية قسطا من الحرية الحق تتمكن معه من إظهار مالها من مواهب وملكات تجبر الرجل على أن يحترمها ويبدل فيها رأيه ، فيطلع على ما خلف الجسد من لج زاخر وبحر عميق ، تختلف عليه الأمساء والأصباح والأضواء والظلمات » (22) •

ومن هنا تتبين أن الشابى اتخذ موقفا مناهضا لخصوم المرأة ، مؤيدا لنصرائها فى عصره وبيئته •

وليست حرية المرأة فى رأيه تبرجا واستهتارا وفجورا وتمسكا بمظاهر الحضارة دون روحها ، فاقرأ ــ لمزيد تيقن من تقديسه حرية المرأة اذا كانت سليمة ، واستهجانه التبرج والفجور ، مما يدل على تشبعه بالاخلاق الاسلامية التى اكتسبها من ثقافته الزيتونية ومن بيئته العائلية اذ كان أبوه قاضيا ــ قوله فى قسم « الخيال الشعرى والمرأة فى رأى الأدب العربى » من محاضرته ، « لا تغرنكم تلك الحرية الموهوبة التى تسمعون عنها ، فانها ليست هى الحرية الحقة التى أتحدث عنها والتى كان يمكنها ــ لو وقعت ــ أن تحول هذه النظرة القاسية الى ما هو أعف وأجمل ، ذلك لأن الحرية التى وقعت فى تلك العصور (يعنى القرون الوسطى) ، هى ضرب من الحرية متهتك خليع ، يعبث بالفضيلة ، ويسخر بكل شىء • وما أجدره أن يسمى انحطاطا أخلاقيا ، من أن يسمى حرية ، فيدنس هاته الكلمة الالهية الطاهرة ، ثم لأن الذى تمتع بهاته الحرية هو قسم من النساء لا حظ له من كرامة المرأة بكل ما فيها من عفة سامية وطهر جميل ، وهو قسم من الاماء المتجنيات على الرجال ، المتهافتات على اللذة ، المتهالكات على الفجور تهالكا يأباه الدين والعقل

---

(21) « الخيال الشعرى ••• » ص 74

(22) « الخيال الشعرى ••• » ص 75 •

وينكره الحياء الانساني العريق ، هو هذا الضرب الذى يتحدث عنه أبو نواس والخليع ومن كان على شاكلتهما .فسقا ودعارة ، وهو هذا الضرب الذى يجد عنده خلعاء الأندلس ومجانها ما يغريهم على تعاطى اللذة ومتابعة اللهو ٠٠ » (23) ٠

ثورية الشابي والحداد :

ومثل ذلك الرأى الذى صدع به الشابى صدع به أديب ومفكر من جيله ، هو صديقه الطاهر الحداد نصير المرأة ، الذى عانى من أجل الاعلان عن آرائه الاصلاحية الثورية فى ميدان الأحوال الشخصية ومناداته بتحرير المرأة التونسية فى كتابه « امرأتنا فى الشريعة والمجتمع » محنة خصومة غذتها ألسنة وأقلام عديد من رجال الدين المتزمتين ومن الدستوريين المقلدين والصحافيين الذين ساروا فى طريق التقليد والتشبث بالموروث مهما كان نوعه ٠ وقد اعتبر هذا المصلح ان السفور وسيلة لتطوير المرأة نصف المجتمع المحجوز وراء الجدران ولاخراجها من ظلمات عصور التدلي الى نور التمدن الصحيح ، ولئن احترم السفور فبقدر ما فيه من الحق واللياقة الأدبية ٠ وأما « اذا تجاوز المصلحة التى تقتضيه الى العراء البارز ٠٠٠ فقد انتهينا الى إثارة الشهوة وحمل الانظار على الاهتمام والتتبع » (24) ٠

ولم يكن الشابى ثائرا بعقله وقلبه على وضع المرأة فى الأدب العربى القديم فحسب ، بل كان أيضا ثائرا على وضعها السيء فى المجتمع وكان يساند الطاهر الحداد فى اتجاهه الى اصلاح ما كانت تعانيه المرأة التونسية فى الثلث الاول من القرن العشرين

(23) « الخيال الشعرى ٠٠٠ » ص 75 ـ 76 ٠

(24) الطاهر الحداد « امرأتنا فى الشريعة والمجتمع » ط٠ تونس 1930 ص 113 ـ 118

وفى قرون الظلام • وهذه القرابة الفكرية التى وفق فى ملاحظتها رجاء النقاش (25) بالاستناد الى فقرة من كتاب « امرأتنا فى الشريعة والمجتمع » للطاهر الحداد وبعض الخواطر الواردة فى مسامرة الشابى ، كما وفق فى التنبيه اليها « جاك براك » (26) أثبتها فى هذا المقال بوثيقة جديدة بقيت منسية فى نشرية قديمة ظهرت سنة 1930 بتونس تخليدا لذكرى حفل تكريم الطاهر الحداد بقاعة « كازينو البلفدير » بعد صدور كتابه « امرأتنا فى الشريعة والمجتمع » • ويومئذ عاق المرض أبا القاسم الشابى عن الحضور فى قاعة الاحتفال ، وكان اذذاك يصارع داء تضخم القلب ، وقد حرم عليه الطبيب النشاط الفكرى، لكن شاعرنا أبى إلاأن يشارك المحتفلين بصديقه الحداد مشاركة قلبية ، وعبر عن تأييده دعوة الحداد الى تحرير المرأة فى « كلمة اعتذار » مؤثرة قرئت أثناء الحفلة التى أقيمت يوم 17 أكتوبر سنة 1930 ، وهذا نصها :

« حمدا وصلاة وسلاما ،

لجنة الاحتفال المحترمة ،

تحية لجميعكم وسلاما •

وبعد فانى أشارككم قلبيا فى حفلتكم التكريمية المباركة وأشكر لكم سعيكم الجميل ، ولكنى آسف لعدم استطاعتى الحضور شخصيا ، اذ ما فائدة حضورى اذا لم أصرح بما تجيش به نفسى من أفكار ، وما يطفح به قلبى من عواطف ، لقد حجر على الطبيب كما تعلمون مباشرة أى عمل فكرى فلم أستطع أن أخط كلمة أشارككم بها فى الاحتفال ، ولذلك رأيت أن حضورى لا جدوى وراءه فآثرت السفر على الحضور رغم ما يحدث فى ذلك من حرمان وألم •

---

(25) رجاء النقاش « ابو القاسم الشابى شاعر الحب والثورة » ط • دار المعارف بالقاهرة (سلسلة اقرأ) افريل 1962 ص 49 — 50 •

وفى الختام أرجو أن تقبلوا عذرى ، والسلام من أبى القاسم بن محمد بن بلقاسم الشابى » (27)

ووجدت بعد أن ألقيت دراستى بعنوان « الشابى والمرأة » فى مهرجان شاعرنا الوطنى رسالة له موجهة الى صديقه محمد الحليوى حيث يعبر عن شعوره بالالم اذ تعذر عليه حضور حفل تكريم صديقه الطاهر الحداد ، ويصور الجو السائد فى تونس العاصمة حين تسمم الجو على صديقه المصلح ، كما يصور حالته النفسية بعد أن أشار عليه الطبيب بالعدول عن الاعمال الفكرية وهاك ما قاله الشابى :

« ... ان الضجة فى تونس قائمة حول كتاب صديقنا الطاهر الحداد « امرأتنا فى الشريعة والمجتمع » . ويقال ان النظارة تفكر فى القيام عليه وطلب حجزه كما فعلت مشيخة الأزهر فى مصر بطه حسين وكتابه بمعنى أنه قدر علينا أن نكون مقلدين لمصر فى كل شيء ، هذا ما يشاع ، وأنا لا أومن بصحة هاته الاشاعة .

ويوم الجمعة ستقام للصديق مؤلف الكتاب حفلة تكريمية كبرى بكازينو بلفدير ، وستلقى الخطب والقصائد وسينشر الحديث عن هاته الحفلة وكل ما قيل فيها فى عدد ممتاز من الصواب لا بد أنه سيبلغ اليك نبؤه وقد ابتهجت بهاته الحفلة لانها تدل على أن تكريم التونسى للتونسى قد بدأ قبوله فى النفوس ، ولكننى آسف لأنى لا أحضر هاته الحفلة ولا أقول فيها كلمة بأمر من الطبيب الذى هو ككلمات القدر فى نظر النفوس الواهنة المرضوضة » .

(رسائل الشابى ــ محمد الحليوى ــ منشورات دار المغرب العربى ــ تونس 1966 ــ الرسالة العاشرة ــ ص 52 ــ 53) .

---

(27) أنظر « نشرة حفلة تكريم الطاهر الحداد » « كلمة اعتذار » بقلم : أبى القاسم الشابى ص 18 .

المرأة محور فلسفة النفس عند الشابى :

لا تعجب من تأييد الشابى نصير المرأة الطاهر الحداد فى ظروف جد حرجة ، وأنت تعلم أن المرأة هى مثاله الرفيع الذى يملأ قلبه ويمنحه السلام والحب والغبطة الروحية ، فهو يدعوها ابنة النور ، ويصلى لها فى « هيكل الحب » ويعتبرها الواسطة التى تستطيع أن تنقذ الشعب من « سجنه الكبير » سجن التبعية والتدلى وان تنقذ نفسه الضامئة الى النور والجمال من محنتها الكونية بعد انحدارها الى صميم وادى الحياة الارضية ، وأن تصلها بعالمها الجميل الصافى (28) .

وان هذه المعانى الفلسفية يستوحيها الشابى من قصة هبوط النفس الى عالم العناصر كما حكتها الاديان المنزلة فى معصية آدم وخروجه من الجنة ، ويستوحيها أيضا من آثار الأديبين الفقيهين اللذين ضبطا ماهية الحب العفيف حسب اتجاه اسلامى أفلاطونى ، وهما ابن حزم الأندلسى صاحب « طوق الحمامة » (29) ومحمد بن داود الظاهرى مؤلف كتاب « الزهرة » وهو « مجموع أدب أتى فيه بكل غريبة ونادرة وشعر رائق » حسب قول ابن خلكان فى «وفيات الاعيان» وتأثر فيه بالفلسفة الهيلينية (30) . ويستوحى الشابى آراءه فى المرأة أيضا من شعر « طاغور » الأديب المتصوف الهندى (1861 ـ 1941) الذى نظر الى المرأة نظرة روحية خالصة واعتبرها زهرة « لا يقدر على لمسها غير الروح » (31) ، ويستوحيها كذلك من جماعة المهجريين وفى مقدمتهم جبران خليل

---

(28) انظر قصيده « الأشواق التائهة » ـ الديوان ص 112 ـ 113 .

(29) انظر مقالنا « ماهية الحب حسب ابن حزم » الفكر ، جوان 1963 ص 10 ـ 18 .

(30) ابن خلكان « وفيات الاعيان » ط. القاهرة 1948 ج 3 ص 390

(31) هذا الشاهد من مسامرة الشابى « الخيال الشعرى عند العرب » ص 73

جبران الذى تشبع الشابى بآثاره ونقل من « أجنحته المتكسرة » فقرة هامة تحدث فيها جبران حديثا جميلا عن قلب المرأة (32) .

انخرط الشابى فى سلك هؤلاء الشعراء المتفلسفين والمتصوفين وشدا بألحانهم ، غير أنه هضم هذا الخليط من الثقافات والافكار ، وأنتج أدبا مطبوعا بطابع الابداع هو أدبه الخاص وبذلك أصبح شعوره مصدر الالهام ومنهلا لعديد من الشعراء التونسيين والمشارقة كابراهيم ناجى الذى نسج على منوال قصيدته « الصباح الجديد » (33) التى نشرها أبو القاسم الشابى فى مجلة آبولو قصيدته بعنوان « عاصفة الروح » (34) حيث يقول :

أين شطر الرجاء يا عباب الهموم
ليلتى أنواء ونهارى غيوم

* * *

أعولى يا جراح اسمعى الديان
لا يهم الرياح زورق غضبان
البلى والشقوب فى صميم الشراع
والضنى والشحوب وخيال الوداع

ولا أدل على كبير تأثير الشابى فى معظم شعراء أبولو من قصيدته « صلوات فى هيكل الحب » (35) التى استهوت كثيرا من الشبان المشارقة ، فحاولوا أن ينسجوا على غرارها ، ومن

---

(32) « الخيال الشعرى ... » ص 91 .

(33) ديوان الشابى ص 159 ـ 161 .

(34) عبد العزيز الدسوقى « جماعة ابولو وأثرها فى الشعر الحديث » ط . القاهرة 1960 ص 531 .

(35) نشرت هذه القصيدة لأول مرة فى مجلة ابولو ، المجلد الاول ص 848 وما بعدها .

أشهرهم محمد عبد المعطى الهمشرى فى قصيدته « الى جتا الفاتنة » (36) . وهاك نفثة من نفثات الهمشرى تعرب لك عن كبير تأثره بقصيد الشابى المذكور اعرابا لا يترك لنفسك مجالا للريب :

أنت لحن مقدس علوى قد تهادى من عالم نورانى
أنت حلم منور ذهبى طاف فى أفق عالم مسحور
أنت عطر مجنح شفقى فاوح الروح فى همود الذهول

أنت كل الحياة أنت كيانى
أنت روحى أبصرتها فى سباتى (37)

آفلا تذكرك هذه الأبيات أبياتا أخرى من قصيد الشابى « صلوات فى هيكل الحب » ؟ فدونك نفثات من شعره ، فانتش بساحر لحنها :

أنت أنشودة الأناشيد غناك إله الغناء رب القصيد
أنت دنيا من الأناشيد والأحلام والسحر والخيال المديد
أنت فوق الخيال والشعر والفن وفوق النهى وفوق الحدود
أنت قدسى ومعبدى وصباحى وربيعى ونشوتى وخلودى (38)

واذا اردت أن تعرف فلسفة النفس فى شعر الشابى والمقام الذى تحتله المرأة فى تلك الفلسفة ، فدونك الفصل الوارد فى مسامرته « الخيال الشعرى عند العرب » بعنوان « الخيال

(36) نشرت هذه القصيدة فى مجلة ابولو ، المجلد الثانى ص 215 ـ 218 (نوفمبر سنة 1933) .

(37) انظر كامل القصيد « الى جتا الفاتنة » فى كتاب « جماعة أبولو وأثرها فى الشعر الحديث » ص 414 ـ 416 .

(38) الشابى « صلوات فى هيكل الحب » الديوان ص 121 ـ 124 .

الشعرى والمرأة » ، فاقرأه تجد فيه ما يعينك على فهم تجربته الروحية وعلى إرسال أنوار كشافة على عديد من قصائده ذات الصبغة الفلسفية كـ « الأشواق التائهة » (39) و « حديث المقبرة » (40) و « فى ظل وادى الموت » (41) وغيرها ٠

ففى هذا الفصل يشعر الشابى بالحاجة الى التعريف بالنفس تعريفا شعريا يذكرك ما قاله فى ماهية الحب أفلاطون والفلاسفة المسلمون الاشراقيون كابن سينا ناظم قصيد « النفس » الشهير وابن حزم صاحب « طوق الحمامة » ٠ فها هو يقول نقلا عن الفلاسفة القدامى : « إن النفس البشرية قد خلقت من عنصر الحسن وجلبت من فن الجمال ٠ وفى هذا الكلام شيء من الحق غير قليل ، والا فبماذا تعللون هاته اللذة السامية التى تشعر بها النفوس جميعا كلما شاهدت مرأى جميلا من مرائى هذا الكون البهيج ؟ » (42) وكأن هذا التعريف لم يكفه فزاد فى التوضيح قائلا عن النفس إنها « فلذة خالدة من هذا الجمال العبقرى الذى يتفجر من قلب الحياة تفجر العطر من الوردة اليانعة » (43) ، كانت هذه الفلذة الخالدة تنعم بالجمال السرمدى فى عالمها السماوى ، لكن يد القدر « فصلتها ٠٠٠ عن جمال الحياة ، ولذلك فهى أبدا تحن اليه فى أى مظهر كان وفى أى لون بدا ، فان فقدته ظلت تبحث عنه بين سمع الارض وبصرها حتى تظفر به » (44) ٠

---

(39) الديوان ص 112 ـ 113 ٠

(40) الديوان ص 134 ـ 140 ٠

(41) الديوان ص 141 ـ 143 ٠

(42) « الخيال الشعرى ٠٠٠ » ص 70 ٠

(43) « الخيال الشعرى ٠٠٠ » ص 71 ٠

(44) من قصيد « الاشواق التائهة » الديوان ص 112 ـ 113 ٠

ولا يكشف الشابى عن سر هبوط النفس الى العالم الترابى لتعانى محنة كونية ، وما يشك فى أن رأيه فى سقوط النفس يجانس العقيدة الاسلامية • نعم إن تصوير مأساة النفس البشرية فى عديد من قصائده هو شبيه بالتصوير الموجود فى كتاب « طوق الحمامة » لابن حزم الأديب والفقيه الظاهرى الذى ضبط ماهية الحب العفيف ، وفى قصيد « النفس » لابن سينا الفيلسوف الاشراقى • فالرأى عنده أن النفس هبطت من محلها الارفع مشطورة شطرين أحدهما تجسم فى المرأة وثانيهما فى الرجل ، وحلت فى الجسد شقية سجينة غير أنها بقيت تحن الى حماها ولا يتم هناؤها الا عندما تعود الى عالمها الصعاد •

والمرأة عند شاعرنا هى « اللغز الجميل » الذى يكشف للنفس التواقة الى ما قبل الولادة أسرار ذلك العالم النورانى الذى فارقته ، انها الواسطة المنقذة و « النصف الجميل الذى يحمل فى قلبه رحيق الحياة وسلسبيل المحبة ، والمرأة هى الطيف السماوى الذى هبط الارض ليؤجج نيران الشباب ويعلم البشرية طهارة النفس وجمال الحنان ••• » (45) ولا يغيب عن دارس شعر الشابى أن قصيدته « الاشواق التائهة » تعطى صورة واضحة لمراحل محنة المأساة الارضية ، مأساة هبوط النفس الانسانية عامة ونفس الشاعر الحساس خاصة من العالم العلوى الى العالم السفلى • وعنوان تلك القصيدة معبر عن أشواق روح الشاعر التائهة الغريبة فى دنياها الارضية بعد انحدارها من « صميم الحياة » ، فها هو يحن فى لهفة الى عالم الصفاء والنور الذى يدعوه « العالم الرحب »و« رحيق الوجود »و« صميم الحياة » و « ضمير الآزال والآباد » حيث تتعاقب الروائح العطرة والالوان الساحرة ومعسول النشيد فى سمفونية رائعة ، ويصور بعدئذ محنة انحداره من جنته الى « صميم الوادى » حيث الأشواك

---

(45) الديوان ص 81

والظلمات وعذاب اليأس ، ثم يرتفع صوته من أعماق الهوة باللوعة والتحسر على هبوطه من عالمه الاثيرى الجميل :

يا صميم الحياة ! اني وحيد مدلج تائه فأين شروقك
كنت في فجرك المغلف بالسحر فضاء من النشيد الهادى
وسحابا من الرؤى يتهادى في ضمير الآزال والآباد
وضياء يعانق العالم الرحب ويسرى فى كل خاف وباد

وانقضى الفجر ٠٠ فانحدرت من الأفق ترابا الى صميم الوادى

ليتنى لم أفد الى هذه الدنيا
ولم تسبح الكواكب حولى
ليتنى لم أزل ـ كما كنت ضوءا
شائعا فى الوجود غير سجين (46)

وذلك الشعور الميتافيزيكى بالغربة والتشرد شائع فى ديوان الشابى ، ناهيك بما توحى به عناوين بعض قصائده كـ « صوت تائه » (47) و « أغانى التائه » (48) و « الأشواق التائهة » (49) و « شكوى ضائعة » (50) ٠

ودونك هذه الأبيات الثلاثة من قصيدة « صوت تائه » ، فاسمعها تجد فيها قصة مأساة تهدم نفس الشاعر فى أعماق هوة العالم الأدنى حيث غمرتها الأعراض ، فبقيت تحن الى حماها :

شردت عن وطنى السماوى الذى
ما كان يوما واجما مغموما

---

(46) الديوان ص 89
(47) الديوان ص 112
(48) الديوان ص 147
(49) الديوان ص 91
(50) الديوان ص 186 ٠

شردت عـن وطنـي الجميـل أنـا الشقـ
ـي فعشـت مشطـور الفـؤاد يتيمـا
فـي غـربـة روحـيـة ملـعـونـة
أشـواقهـا تقضـي عطـاشـا هيمـا

وأمثال تلك الأبيات مما يطول سياقه فى هذا المقـال ، وليس قصدنا ههنا تعداد أبيات للشاعر فى نفس الغرض ولا إحصاؤها ، انما هو التنبيه الى اتجاه فلسفى فى قسم هام من شعره والى حال شبيهة بالتجربة الروحية الصوفية قد عاشها فعلا ٠

وأبرز ما يتجلى لدارس شعر الشابى أن المرأة محور فلسفته الروحية وتجربته الشعرية (51) ، فهى « النصف الجميـل الذى يحمل فى قلبه رحيق الحياة وسلسبيـل المحبـة ٠٠٠ والطيـف السماوى الذى هبط الأرض ليؤجـج نيـران الشبـاب ويعلـم البشرية طهارة النفس » (52) وهى « اللغز الجميل » الذى كشف للشاعر ـ عندما تعبده ـ أسرار الوجـود ، ومـلأ دنيـاه رؤى جميلة ساحرة ، وأحيا فى نفسه جنتها الضائعة ، فتغنـى بهـذا اللحن الطروب :

كلما أبصرتك عيناى تمشيـن بخطـو موقـع كـالنشيـد
خفق القلب للحياة ورق الزهـ ـر في حقل عمرى المجـرود
وانتشت روحـي الكئيبة بالحب وغنـت كالبلبـل الغـريـد
أنت تحيين فى فؤادى مـا قـد مات فى أمسى البعيد الفقيـد
وتشيدين فى خرائب روحـى ما تلاشى فى عهدى المجـدود :
من طموح الى الجمال الى الفـن الى ذلك الفضاء البعيـد (53)

---

(51) انظر مقال « أبو القاسم وتجربته » بقلم : الطاهر قيقة ـ الفكر ـ عدد أكتوبر 1956 ص 15 ـ 25
(52) الخيال الشعرى ٠٠٠ ص 71 ٠
(53) الديوان ص 121 ـ 122 ٠

ومن هنا تفقه سر هيامه بالمرأة وتقديسه إياها وعشقه في جمالها « الجمال السماوى » (54) كما فى قوله :

أنت تحت السماء روح جميل صاغه الله من عبير الورود
أنت لم تخلقى ليقربك الناس ولكن لتعبدى من بعيد (55)

وتبقى المرأة فى شعر الشابى ربة الهام لفنه ، يذيب فيها أشواقه ، ويصورها فى لمسات شعرية هى أقرب الى إيحاء الجمال منها الى التعبير عنه ، وينتشى بساحر جمالها الذى رأى فيه « روعة المعبود » أى روعة الاله ، (56) ويسعى وراء النجاة من أعماق هوة العالم السفلى بالابتهال اليها كما فى قوله :

يا ابنة النور اننى أنا وحدى من رأى فيك روعة المعبود
فدعينى أعيش في ظلك العذب وفى قرب حسنك المشهود
عيشة للجمال والفن والالهام والطهر والسنى والسجود
عيشة الناسك البتول يناجى الرب فى نشوة الذهول الشديد
وامنحينى السلام والفرح الروحى يا ضوء فجرى المنشود
وارحمينى فقد تهدمت فى كون من اليأس والظلام مشيد
أنقذينى من الاسى فلقد أمسيت لا أستطيع حمل وجودى ٠٠

خاتمة فلسفة النفس :

تفتح ديوان «أغانى الحياة» وترافق الشاعر فى تجربته الشعرية، فيعجبك سعيه وراء النجاة من محنته الكونية بتعبده المرأة وعشق جمالها ، وتروقك فلسفته الروحية لانها فلسفة تساوقها موسيقى

---

(54) الخيال الشعرى ٠٠٠ ص 70 ٠

(55) « أيتها الحالمة بين العواصف » الديوان ص 155 ٠

(56) اتهم فروخ الشابى بأنه « غير متقيد بالدين ، ينحو فى تشابيهه واستعاراته أحيانا منحى لا يقره التوحيد » (انظر شاعران معاصران : ابراهيم طوقان ، أبو القاسم الشابى » ط٠ بيروت 1954 ص 166) ٠ ولا

عذبة نافذة الى أعماق نفسك ويلطف من جفاف منطقها خيال شعرى مجنح • وتواصل تصفح الديوان فتقع عيناك على حوار فلسفي يدور بين الشاعر وروح « فيلسوف قديم مجهول » في قصيدة « حديث المقبرة » (57) ، واذا بك تكتشف خاتمة فلسفته الروحية ، وتنتبه الى حيرة الشاعر الفيلسوف التواق الى عالم الخلود ، عالم ما بعد الموت ، وتسمعه يسأل روح الفيلسوف القديم المجهول « التى مرت بالمقبرة » عن حالة النفس فى ذلك العالم ، ولكن فلسفته الماورائية تنتهى بجملة أسئلة تضيع « فى ظلمة الليل الذى لا يسمع ولا يجيب » :

ولكن اذا ما لبسنا الخلود
ونلنا كمال النفوس البعيد

أجد لدحض هاته التهمة أحسن من رد الشابى نفسه على من اتهموه بالزندقة لتقديسه المرأة التى رأى فى جمالها جمال الخالق ، فقد سأله صديقه الحليوى عن معنى بيت قاله هو :

فيه ما فى الوجود من أكوان حاملا كالاله قلبا كبيرا

فأجابه بقوله : « إن الفنان يا صديقى لا ينبغى أن يصغى لغير ذلك الصوت القوى العميق الداوى فى أعماق قلبه ••• أما اذا أصغى الى الناس وما يقولون وصار فى هاته الدنيا بأقدامهم ورآها بأنظارهم وأصغى اليها بآذانهم فقد كفر بالفن وخان رسالة الحياة •• اننى لاعمق ايمانا بالله من كل أحد حينما أعبر بهاته التعابير الكافرة فى نظر أولئك الناس • فالألوهية وما تعرف منها هى رمز للمثل العليا التى نصبو اليها بأرواحنا ونشخص اليها بأبصارنا فى هاته الحياة ولذلك فاذا أردنا أن نعبر عن معنى نحس له بجلال المثل الاعلى وسموه ، فانما سبيلنا فى ذلك أن نفرغ عليه رداء الألوهية التى هى أسمى ما تتصوره الانسانية من جمال المثل الاعلى وجلاله • وهذا الكلام قد لا يفهمه أولئك الناس ••• » •

(57) الديوان ص 134 ـ 140 •
انظر : (« الفكر » ، أكتوبر 1956 « رسالتان للشابى لم تنشرا » **تقديم محمد الحليوى**) •

فهل لا نمل دوام البقاء ؟
وهل لا نود كمالا جديدا
وكيف يكونن هذا « الكمال » :
ماذا تراه ؟ وكيف الحدود ؟
وان جمال « الكمال » الطموح
وما دام « فكرا » يرى من بعيد
فما سحره إن غدا « واقعا »
يحس وأصبح شيئا شهيدا ؟
وهل ينطفى فى النفوس الحنين
وتصبح أشواقنا فى خمود
فلا تطمح النفس فوق الكمال
وفوق الخلود لبعض المزيد ؟
اذا لم يزل شوقها فى الخلود
فذاك لعمرى شقاء الجدود
وحرب ضروس كما قد عهدت
ونصر وكسر وهم مديد
وان زال عنها فذاك الفناء
وان كان فى عرصات الخلود (58)

وما كتب للشابى أن يجيب عن تلك الاسئلة الماورائية كما فعل ابن سينا الفيلسوف الاشراقى مثلا وان كان رأيه فى مصير النفس مضطربا ، ولو طال عمر الشابى لتطورت فلسفته ولتبلورت عناصرها فى هيكل محكم البناء ، غير أن التفكير الفلسفى كما يقال يبتدىء بسؤال وينتهى بسؤال •

(58) « حديث المقبرة » ص 140 •

الغربة في أدب الشابي

مفهومها وابعادها

اذا تعمقت فى دراسة أدب جيل الثلث الأول لهذا القرن بتونس وخاصة الشعر تبينت انه عبر عن الغربة لكثرة ما ورد فيه من المفردات الدالة على الاغتراب والحيرة والتساؤل القلق.

ولو قمت باحصاء معانى الغربة فى ديوان « أغانى الحياة » لأبى القاسم الشابى لهالتك وفرتها وأدركت أن الشعور بالاغتراب مقيم على أشده فى نفسه بارز كل البروز فى شعره ونثره. الا ترى أنه اختار لعديد من قصائده عناوين توحى اليك بصورة المغترب الطريد الشريد مثل « الأشواق التائهة » (1) و « أغانى التائه » (2) و « الى قلبى التائه » (3) و « النبى المجهول » (4) « وأسمعك فى صوت تائه » (5) هذه الصيحة المشحونة بأشجان الغربة :

---

(1) أبو القاسم الشابى « أغانى الحياة » ط. الدار التونسية للنشر 1970 ص 168.

(2) « أغانى الحياة » ص 132.

(3) نفس المرجع ص 134.

(4) نفس المرجع ص 149.

(5) نفس المرجع ص 119.

« شردت عن وطنـى الجميـل أنــا الشـ
ـقى فعشت مشطـور الفـؤاد يتيمــا »

« فـــى غـربـة روحيــة ملعـونـــة
أشواقهــا تقضــــى عطــاشــا هيمـــا »

وتفهم من ذينك البيتين ومن القصائد التى ذكرت لك عناوينها أن شعور الشابى بالتمزق والضياع يبـرز أولا صـورة « غربـة روحية » حاول الشاعر أن يتخلص منها برحلة الخيال الى فردوس مفقود عن طريق التجربة الصوفية فتأثر بفكرة الخطيئة الاولـى ثم بفكرة الاسراء والمعراج عندما قص محنته الكونية المتمثلة فى مأساة سقوط نفسه من عالمها السماوى وحلولها فى سجن العالم الترابى فقابل بين سعادتها فى عالم ما قبل الولادة أو « صميـم الحياة » وواقعها الارضى المرير أو « صميم الوادى » كما فـى اصطلاح الشاعر وحن الى جنته الضائعة ورسمها بلمسات إيحائية رمزية منغمة يطربك جو سمفونيتها بتعاقب الروائـح العبقـة الشعرية كما فى هذه المناجاة لصميم الحياة من قصيد « الأشواق التائهة » حيث يتخيل الشابى نفسه عطـرا يـرف فـوق الورود يترشف الضياء وينتشى بنشيد الخلود :

« يا صميــم الحيــاة ! أيــن أغانيــك !
فتحــت النجــوم يصغــى مشــوقـــك »
« كنـــت فــى فجــرك الموشــح بالاحــلام
عـطـــرا يـــــرف فـــــوق ورودك »
« حــالمــا ينهــل الضيــــاء ويصغـــى
لـــك فــى نشـوة بوحــى نشيــدك »

هكذا تصور الشابى حياته الاولى التى سبقت نزول الخطب به واكتساح الظلام نور فجره فى صميم « الحيــاة » وانحــدار

نفسه من عالمها السرمدى الى شرك الجسد كما فى الاسطورة الأفلاطونية وفى قصيد « النفس » للفيلسوف الاشراقى ابن سينا فاذا نفس الشابى أوراق متبددة من ذابلات الورود وضباب من الشذى يتلاشى بين ظلام الوجود وصمته • وقد تصور الشاعر حاضره المأسوى فى وادى غربة مليء بالآلام وفى سجن ود لو يستطيع أن يخلص منه نفسه المعذبة التى ينخر فيها القلق • فاقرأ له هذه الابيات لمزيد معرفة مأساته الكونية كما تخيلها :

« ثم جاء الدجى فأمسيت أوراقا بدادا من ذابلات الورود »

« وضبابا من الشذى يتلاشى
بين هول الدجى وصمت الوجود »

« وانقضى الفجر فانحدرت من الأفق ترابا الى صميم الوادى »
« ياصميم الحياة ! كم أنا فى الدنيا غريب أشقى بغربة نفسى »

« فى وجود مكبل بقيود
تائه فى ظلام شك ونحس »

أيقنت الآن أن الشابى يشكو غربة معنوية روحية ينشد من ورائها حياة مثلى يفتقدها فى واقعه وما ذاك الواقع الا البيئة التونسية بسلبياته التى لم يستطع الشاعر ان يتكيف معها كل التكيف فى الثلاثينات وفى بداية الاربعينات فجنح الى الهجرة الروحية وتعلقت همته ببيئة أخرى مثالية يحيا فيها بروحه ويحلق فيها بخياله ووجد فى الحب أحيانا ملجأ من الاغتراب فاعتصم بالمرأة الحسناء من شقوته واعتبرها منقذته من محنته الكونية كما بينته فى دراسة أخرى بعنوان « الشابى والمرأة » بمناسبة الذكرى الثلاثين لوفاته • (6)

---

(6) أحمد خالد « شخصيات وتيارات » فصل الشابى والمرأة • مطبعة أحمد الشلى ـ سوسة 1970 ص ص 89 ـ 108 •

وما قصدى فى هذا المقام العودة الى نفس الموضوع وانما التنبيه الى مفهوم جديد للغربة يجعل لأدب الشابى مذاقا خاصا ويعطيه أبعادا عصرية اذ قد يتبادر الى ذهنك أن شاعرنا القومى هرب من واقع بلاده ليعيش فى برجه العاجى ونسى هموم شعبه ليتعشق ذاته كما فى قوله من قصيد « أحلام شاعر » (7) :

« ليس لى من شواغل العيش ما يصرف
نفسى عن استماع فؤادى »
« عيشة للجمال والفن أبغيها
بعيدا عن أمتى وبلادى »
« لا أعنى نفسى بأحزان شعبى
فهو حى يعيش عيش الجماد »

وفى الحقيقة وردت تلك الابيات بعد أمنية تصنعها الشاعر لاثارة شعبه وتعمدها لتحريك سواكنه وقصدها لشحذ سمعه لنداء المستنهض فلم تكن احزانه « سيزيفية » كمن لا يرى الا ذاته وانما كانت أحزانا ممزوجة بأمل تجاوز الواقع الاليم ، ويعتبر صاحبها من أدباء الفداء الفكرى اذ تحمل مسؤولية المثقف الحق المؤمن بـ « رسالة الدنيا » وهى عنده رسالة الحرية ومقاومة الاستبداد ومصارعة قوى الشر والظلام مثلما فعل « بروميثيوس » الذى حمل فى الاسطورة اليونانية النار من الآلهة الى البشرية فمكنها من طى مراحل جديدة فى تاريخها الحضارى ونقلها من العصر النباتى الى عصر النار وضحى من أجل ذلك بنفسه فنزل عليه عقاب الآلهة فشد الى صخرة بالسلاسل وانقض عليه صقر ينقر كبده ويمزق أحشاءه •

---

(7) ديوان « أغانى الحياة » أحلام شاعر ص 171 •

ويتقمص الشابى شخصية « بروميثيوس » فى قصيد له بعنوان « نشيد الجبار » (أو هكذا غني بروميثيوس) (8) مؤرخ فى 15 ديسمبر 1933 فيصدع بصيحة الحر ويجهر بارادة الحياة التى تحرك المشلول وتنعش محطم العزيمة :

« سأعيش رغم الداء والأعداء
كالنسر فوق القمة الشماء »
« أرنو الى الشمس المضيئة هازئا
بالسحب والأمطار والأنواء »
« لا أرمق الظل الكئيب ولا أرى
ما فى قرار الهوة السوداء »
« وأقول للقدر الذى لا ينثنى
عن حرب آمالى بكل بلاء »
« لا يطفىء اللهب المؤجج فى دمى
موج الأسى وعواصف الأرزاء »

وفى « أغانى الحياة » تكثر التعبيرات الرمزية عن تأزم واقع اجتماعى وسياسى واقتصادى وثقافى صدم الشابى فتألم منه وآحس بالغربة فأعطاها تارة أبعادا روحية شبيهة بأبعاد التجربة الصوفية وجهر تارة بدوافعها الحقيقية فذكر الظروف السياسية والاجتماعية والفكرية التى كان لها أثر فى أدب الاغتراب عنده سواء فى نثره او فى شعره .

تألم أولا من تناسى الناس أدبه ومن اهمالهم عبقريته وفنه فى بيئة ثقافية استحوذ عليها المقلدون فاعترفوا بامارة الشعر لتونسى واحد آنذاك هو الشاذلى خزندار الذى لم يكن « يفهم

---

(8) « أغانى الحياة » نشيد الجبار – ص ص 256 ـ 258 .

من شعر أبى القاسم الشابى شيئا » (9) حسب اعتراف أحد أصدقاء هذا الشاعر فلا عجب أن يعلل محمد الحليوى دوام الصلة بينه وبين صديقه أبى القاسم الشابى عن طريق المراسلة بتعاطف اضطرارى فرضته عليهما غربة فكرية اوجدتها البيئة الثقافية التونسية المتعلقة زمنئذ بالقديم الرافضة للجديد • وكان تعاطفهما طبيعيا مع جبران لقرابة تجمع بينهما وبينه فى الشعور بأشجان الغربة الفكرية وان اختلف سببها فى أدبهما وفى أدبه اذ كان المهجر الامريكى فى أصل نشأتها عند جبران فى حين لم يغادر الشابى والحليوى وطنهما • واليك ما كتبه الحليوى فى هذا الموضوع :

« كلانا كان فى غربة روحية • كان هو (أى الشابى) فى قرية الشابية وأنا فى قرية بنى خلاد • وكنا نحس بالحاجة الى التعاطف وليس له فى قريته من يعاطفه ويفهم روحه ويستمع الى أحاديث نفسه • وكانت أغلب صحف ذلك الوقت رجعية مناهضة للأدب الحديث لا تفتح صدرها للشبان المجددين ولا ترحب بأفكارهم وأساليبهم « الجبرانية » فكنا نتبادل فيما بيننا الآراء والأخبار الأدبية » (10)

فى هذه البيئة الثقافية التقليدية تضايق الشابى من الجامدين وسماهم بالكناية ازدراء لهم فى « رسائله » (11) وفى « الخيال

---

(9) راجع أبو القاسم الشابى « مذكرات » ط. الدار التونسية للنشر 1966 ص 35 •

(10) من مقدمة « رسائل الشابى » منشورات دار المغرب العربى ــ تونس 1966 ص 12 •

(11) راجع مثلا فى « رسائل الشابى » الرسالة السادسة ص 39 والرسالة الثانية عشر ص 63 •

الشعــرى عند العــرب » (I2) : « أصناما خشبية » و « أحلاس الجمود » و « عباد الموت » و « أمســاخ القديــم » و « أصحــاب الضغط الحجرى ••• يلبسون لبوس الوطنية ويتعممون الدين » و « يؤثرون الحياة فى أكناف الدهور الغابرة » •

لا تعجب من قساوة الشابى على الجامدين لانها قساوة واجــه بها الشاعر خصوما متشددين فى غير الحق مع دعــاة التجديــد رافضين الحوار معهم منحرفين عن منهاج النقد الموضوعى فى مناقشة آرائهم ومؤلفاتهم مستسهلين محض السباب فى الحكــم عليهم مستعملين « سلاح الدس والتضليل واتهام كل من لم يكن من رهطهم بالالحاد والمروق والتجديد » (I3) كما فعلوا تماما مع الشابى عقب القائه بيانه الأدبى « الخيال الشعرى عند العرب » على مسامعهم بقاعة الخلدونية فى سنة I929 (I4) وكذلك مــع صديقه الحداد فى سنة I930 عقب صدور كتابه « امرأتنا فــى الشريعة والمجتمع » (I5) المتضمن مشروعا اصلاحيا يستهــدف تربية المرأة التونسية (I6)

---

(12) الشابى « الخيال الشعرى عند العرب » ط• الشركة القــومية للنشــر والتوزيع ـ تونس ـ راجع خاصة ص 15 و ص 107 •

(13) « رسائل الشابى » ص 83 •

(14) أ ـ محمد الصالح المهيدى « الخيال الشعرى عند العرب » فصل فى مجلة « الندوة » ـ تونس أكتوبر 1953 ـ السنة الاولى ص 17 •

ب ـ محيى الدين القليبى « النقــد والتــأليف عندما » مجلة « العالم الأدبى » ـ تونس جانفى 1930 •

ج ـ محيى الدين القليبى « الخيال الشعرى عند العرب » مجلة العالم الأدبى » ماى 1930 •

(15) الطاهر الحداد « امرأتنا فى الشريعة والمجتمع » طبعة أولى ـ تــونس 1930 وطبعة ثانية بالدار التونسية للنشر سنة 1972 •

(16) أحمد خالد « الطاهر الحداد والبيئة التونسية فى الثلث الاول من القرن العشرين » الدار التونسية للنشر 1967 •

والى جانب ذلك الصنف من الأدباء المقلدين أهل الملق من رجال الفكر الذين تخاذلوا عن مسؤولية القيادة الفكرية فعاشوا على « رمم القديم » واذا كانت لهم مواهب تمسحوا بها على الأعتاب فكان الشابي « الحساس » نابتيا بينهم مثل النبات الغريب في أرض الغربة · أليس هو القائل في قصيده « الدنيا الميتة » (17) ؟ :

« الشاعر الموهوب يهرق فنه
هدرا على الأقدام والأعتاب »
« ويعيش في كون عقيم ميت
قد شيدته غباوة الأحقاب »
« والعالم النحرير ينفق عمره
في فهم ألفاظ ودرس كتاب »
« يحيا على رمم القديم المجتوى
كالدود في حمم الرماد الخابي »
« والشعب بينهما قطيع ضائع
دنياه دنيا مأكل وشراب »
« الويل للحساس في دنياهم
ماذا يلاقي من أسى وعذاب »

هذه غربة فكرية ذاق مرارتها أديب لم يعترف له الأدباء المقلدون والمتملقون بعبقريته ولم يبوئوه في بيئته الثقافية المكان اللائق به وان عظم شأنه في عين زعيم مدرسة أدبية تجديدية بالمشرق هو احمد زكي أبو شادي الذي رحب بالشابي في مجلة « أبولو » واصطفاه من بين الادباء ليقدم له ديوانه

---

(17) « أغاني الحياة » ص ص 274 ـ 275 .

« الينبوع » ونشر له العديد من القصائد (18) فسارت في المشرق سيرورة كبرى وتأثر بها الادباء مثلما تأثر بها عبد المعطى الهمشرى فى قصيدته « الى جتا الفاتنة » (19)

لزم الشابى « النبى المجهول » فى بيئته الثقافية شعور عميق بالضياع بين جامدين قد احتلوا مكانا فى الأدب « يجب أن يحتله الأحياء الذين يعرفون كيف ينفخون فى الشعب روح الحياة والذين يعرفون كيف يعلمونه محبة الحق والقوة والجمال » (20) على حد قوله فى رسالة بعث بها الى صديقه محمد الحليوى يوم 10 آفريل 1932 •

وأحس الشابى ثانيا احساسا فاجعا بالغربة لانه لاحظ أن بيئته الثقافية التقليدية متخلفة زمنئذ عن التيارات الفكرية والأدبية التجديدية فى المشرق خصوصا وفى العالم عموما • فلما أراد تزعم الحركة الادبية الجديدة فى بلاده تصدى له دعاة التقليد ورفضوا بيانه الادبى الذى جهر به سنة 1929 فى مسامرته « الخيال الشعرى عند العرب » وكان الزعيم السياسى محمد

---

(18) نشر لأبى القاسم فى المجلد الاول من مجلة أبولو القصائد التالية : « صلوات فى هيكل الحب » و « السعادة » و « الأشواق التائهة » و « الجنة الضائعة » و « أنا أبكيك للحب » و « الأبد الصغير » • وفى المجلد الثانى : « قلب الأم » و « فى ظل وادى الموت » و « الصباح الجديد » و « ألحانى السكرى » و « الناس » و « الرواية الغربية » و « أيتها الحالمة بين العواصف » و « صوت السماء » و « من أغانى الرعاة » و « الى طغاة العالم » و « الايمان بالحياة » و « نشيد الجبار » — راجع عبد العزيز الدسوقى « جماعة أبولو وأثرها فى الشعر الحديث » • ط • القاهرة 1960 • ص 369 •

(19) انظر القصيدة « الى جتا الفاتنة » فى كتوب « جماعة أبولو وأثرها فى الشعر الحديث » 414 ـ 416 س •

(20) « رسائل الشابى » ص 63 •

محيى الدين القليبى أحد الناطقين بلسانهم (21) • والتفت الشاعر حوله يبحث عن أدباء « تتدفق فى دمائهم عزمات الفتوة ونخوة الشباب ونشوة الاحلام » (22) على حد قوله فوجد ثلة قليلة معجبة بعبقريته معترفة بريادته الادبية فى تونس مؤمنة مثله بوجوب « خلق الادب التونسى الجديد بالخلود » (23) وكان محمد الحليوى أحد أولئك الانصار فكتب الى صديقه أبى القاسم يوم 22 فيفرى 1930 هذا الاعتراف بزعامته : « لا شك أنك ستتولى زعامة التجديد الأدبى فى تونس ونكون نحن تحت لوائك • » (24)

غير ان المجددين قصروا أحيانا عن بلوغ مستوى المسؤولية الأدبية الجديدة التى تحملها الشابى فتحير وساءل صديقه محمد الحليوى : « ألا يحز فى قلبك وينغص عليك الحياة ان يقول عنا أبناء العالم : ان هاته الاصوات الميتة والاصداء الخافتة هى كل ما فى تونس من صيحات الحياة ؟ أما أنا فانى حين أفكر فى هذا يسود الفضاء المنير أمامى وتتضايق حوالى رقعة هذا الوجود • ثم يهيب الشابى بصديقه أن يتحمل معه مسؤولية الرسالة الادبية الجديدة بقوله : « لنتحمل يا صديقى كل شىء فى سبيل النهوض

(21) أ ـ راجع مثلا محيى الدين القليبى « الخيال الشعرى عند العرب » مجلة « العالم الأدبى » ماى 1930 •
ب ـ يقول الشابى لمحمد الحليوى : « رأيت كلمتك عن « العالم » وأنا ما كنت أتوقع منها غير ذلك • فقد أعلم أن رئيس تحريره (يعنى زين العابدين السنوسى) ليس سوى آلة يديرها محيى الدين و ••• من لف لف هذين من تلك الطائفة المرذولة • « رسائل الشابى » ص 86 •

(22) « رسائل الشابى » ص 45 •

(23) « رسائل الشابى » ص 63 •

(24) « رسائل الشابى » ص 42 •

بتونس وآدابها ما دمنا انما نجاهد لاحياء الوطن والرفع من شأنه بين الشعوب » (25)

ويظهر ان انهماك الشعب في طلب ضرورات العيش قد صرفه عن الغذاء الفكرى المعتبر من الكماليات فى أمة فقيرة جائعة فأحس الشابى ثالثا احساسا فاجعا بالغربة وكتب في احدى مذكراته « لست غير طائر غريب يترنم بين قوم لا يفهمون أغانى الطيور » (26) وكتب اليه صديقه محمد الحليوى في رسالة له بتاريخ 30 جانفى 1933 هذه الشكوى : « أبدى لك ما عندى من اليأس في بعث حركة أدبية في هذا الوقت وبين هاته الأمة المسكينة الفقيرة التى شغلها طلب العيش عن الاشتغال بغيره . » (27)

وألح الشابى فى غيرما موضع من « رسائله » و « مذكراته » وديوانه على تعليل غربته الفكرية بتغاضى الشعب عن الرسالة التى اعتزم أن يبلغها اليه كما فى هذا الاعتراف من مذكرة يوم 7 جانفى 1930 :

أشعر الآن أنى غريب فى هذا الوجود وأنى ما أزداد يوما فى هذا العالم الا وأزداد غربة بين أبناء الحياة وشعورا بمعانى هاته الغربة الأليمة .

غربة من يطوف مجاهل الارض ويجوب أقاصى المجهول ثم يأتى يتحدث الى قومه عن رحلاته البعيدة فلا يجد واحدا منهم يفهم من لغة نفسه شيئا .

غربة الشاعر الذى استيقظ قلبه فى أسحار الحياة حينما تضطجع قلوب البشر على أسرة النوم الناعمة فاذا جاء الصباح وحدثهم عن مخاوف الليل وأهوال الظلام وحدثهم فى أناشيده

---

(25) « رسائل الشابى » ص 63 ـ 64 .

(26) الشابى « مذكرات » ص 36 .

(27) « رسائل الشابى » ص 93 .

عن خلجات النوم ورفرفة الاحلام الراقصة بين التلال لم يجد من يفهم لغة قلبه ولا يفقه أغاني روحه •

الآن أدركت أنني غريب بين أبناء بلادى • وليت شعرى هل يأتى ذلك اليوم الذى تعانق فيه أحلامى قلوب البشر فترتل أغانى أرواح الشباب المستيقظة وتدرك حنين قلبى وأشواقه أدمغة مفكرة سيخلقها المستقبل البعيد • » (28)

وتدرك من وراء تلك الشكوى المريرة ايمان الشابى بأنه صاحب رسالة أدبية جديدة لا تستهدف الفن للفن وانما تستغله لبلوغ غايات انسانية يسميها الشابى « رسالة الدنيا » (29) ويعنى بها بذر « إرادة الحياة » فى شعبه فكانت دعوته خطرة على الجامدين الخادرين لانها أزعجتهم وكدرت نومهم كما كانت خطرة على المستبدين بأمر الشعب اذ كشفت له عن فضائحهم وحثته على عصيانهم تصريحا وتلميحا فكانت « رسالة الدنيا » التى جهر بها الشابى تتجاوز البيان الأدبى Manifeste Littéraire لتنقلب بيانا سياسيا Manifeste Politique
كما فى مسامرته « الخيال الشعرى عند العرب » التى أثارت ضجة فى سنة 1929 وتضايق منها المتمسكون بالقديم (30) لأن الشابى أزعجهم بمثل هذا القول : « لقد أصبحنا نتطلب أدبا

---

(28) الشابى « مذكرات » ص 33 •

(29) « رسائل الشابى » ص 99 •

(30) الشابى « مذكرات » ص 64 • علق الشابى على موقف المحافظين تجاه مسامرته بقوله فى مذكرة 20 جانفى 1930 : « جاهرت فيها بآراء لم تسغها أفكار بعض أدعياء الأدب وعدوها ثورة على الآداب العربية وجحودا لمزايا العرب • وتطورت هاته الفكرة فى نفوس الناس والتفت حولها الأراجيف والاشاعات الكاذبة حتى عدها بعض الجهلة زندقة وكفرا ! » •

جديدا نضيرا يجيش بما فى أعماقنا من حياة وأمل وشعور نقرأه فنتمثل فيه خفقات قلوبنا وخطرات أرواحنا وهجسات أمانينا وأحلامنا • وهذا ما لا نجده فى الأدب العربى القديم • لقد أصبحنا نتطلب أدبا قويا عميقا يوافق مشاربنا ويناسب آذواقنا فى حياتنا الحاضرة بما فيها من شوق وأمل •• لقد أصبحنا نتطلب الحياة ولكن لنعلم قبل ذلك أننا جياع عراة •• لعلنا ان شعرنا بفقرنا وعرانا تحركت فينا عوامل من العزة الانسانية فطفقنا نعمل بعزم وقوة ما نستر به سواعدنا العارية ونطعم به أرواحنا الجائعة مما نحوكه بأنفسنا ونستخرجه بأيدينا من مصانع الحياة » (31)

تجلى لك الآن من البيان السابق أن لغربة الشابى أبعادا اجتماعية وسياسية فضلا عن دوافعها الروحية والفكرية • فلا تستعجل بعد هذا الكشف باعتبارها مجرد غربة صوفية او رومنتيقية كما يتوهم بعضهم (32) اذ ان مردها ــ كما يبينه « الخيال الشعرى عند العرب » وتؤكده « رسائله » و « مذكراته » ويثبته ديوانه « أغانى الحياة » ــ تألمه من ظروف سياسية واجتماعية وفكرية واقتصادية قاسية مر بها شعبه الفقير الجائع العارى الجاهل المستضعف فى الثلث الاول لهذا القرن فأبى له الشاعر الضيم ولم يرض له بالتخاذل والفتور فتعهد بتعليمه « إرادة الحياة » (33) وهى أحسن درس فى العبادة بعد عبادة الله كما يقول عبد الرحمان الكواكبى (1849 ــ 1902) وناهيك به مفكرا فطنا ومصلحا جريئا جهر للمسلمين فى كتابه « طبائع الاستبداد » بأن ارادة الحياة « هى أم ناموس الأخلاق وهى ما قيل

---

(31) « الخيال الشعرى عند العرب » ص ص 105 ــ 106 •

(32) راجع محمد الحليوى « فى الأدب التونسى » ط• الدار التونسية للنشر 1969 ص 29 •

(33) راجع فى « أغانى الحياة » قصيد « ارادة الحياة » ص ص 240 ــ 244 •

فيها تعظيما لشأنها : لو جازت عبادة غير عبادة اللــه لاختــار العقلاء عبادة الارادة • هى تلك الصفة التى تفضل الحيوان على النبات فى تعريفه بأنه متحرك بالارادة • فأسير الاستبداد الفاقد الارادة هو مسلوب حق الحيوانية فضلا عن الانسانية لأنه يعمل بأمر غيره لا بارادته • » (34) ولا يستبعد أن يكــون الشابــى قد طالع كتاب « طبائع الاستبداد » وتأثر به ولكنه ـ على كــل حال تجاوز رأى عبد الرحمان الكواكبى فى ارادة الحياة عندما نفى وجودها فى نفوس السواد الاعظم من بنى وطنه العائشين « بين الحفر » حسب عبارته (35) ثم أثبت وجودها فى البذور النباتية الحالمة بالربيع المفجرة للأرض الضاغطة عليها المندفعة من الظلام الى النور بقوة الارادة وهذا لطف تحيــل لتحريــك سواكن الخادرين •

ومتى عدت الى ديوان « أغانى الحياة » وفكرت فى العديد من قصائده أدركت أن الشابى يتغنى فيها بارادة الحياة وفهمت سر اختياره ذلك العنوان لمجموع أشعاره • ولو اعتمدت تواريــخ قصائده المشحونة بأشجان الغربة وربطت معــانيها بالأرضيــة التاريخية للبيئة التونسية فى الثلث الاول لهذا القرن لتبينت أن سياسة التجنيس والتجهيل والتفليس والفرنســة ومن ورائهــا الرغبة فى القضاء على الشخصية التونسية وتدعيم الاستعمــار التوطينى باغتصاب الارض التونسية من أهلها هى التى كانت فى أصل نشأة ذلك الشعور بالاغتراب والتشرد فى نفس الشابى « الحساس الشقى بحساسيته » (36) وكذلك فى نفوس الأدباء التونسيين الايقاظ فى الثلاثينات وفى بداية الأربعينات أمثال

---

(34) عبد الرحمان الكواكبى « طبائع الاستبداد » القاهرة بلا تاريخ •

(35) « أغانى الحياة » ص ص 240 ـ 244 •

(36) راجع فى « أغانى الحياة » النبى المجهول • ص ص 149 ـ 153 •

الطاهر الحداد (37) وسعيد بوبكر (38) ومحمد الحليوى (39) ومحمد البشروش (40) • وهل أدل على دوافع الاغتراب فى أدب الشابى من مطولته الشعرية القصصية بعنوان « فلسفة الثعبان المقدس » (41) حيث كشف الشاعر يوم 20 أوت سنة 1934 قبيل موته عن المكيدة التى دبرتها ادارة الحماية الفرنسية للقضاء على مقومات الشخصية التونسية وابتلاعها بسياسة الادماج • أما الثعبان المقدس فهو رمز المستعمر المستبد بحكم الشعب التونسى وبأشباهه من الشعوب المستضعفة • وأما الشحرور فهو رمز الشاعر المعبر عن ضمير الشعب ورمز كل انسان فطن مستبد عليه فى أرضه • ويعنى الشابى بفلسفة الثعبان المقدس لغة القوة المثقفة التى يزين بها ساسة الغرب للشعوب المستعمرة نفى الذات فيدعونها الى الاستكانة ويزهدونها فى الدنيا ويوهمونها بأن القوة خسران مبين كما فى هذه النفثات المعسولة التى خاطب بها الثعبان الشحرور لخداعه وابتلاعه :

« انى اله طالما عبد الورى — ظلى وخافوا لعنتى وعقابى »
« وتقدموا لى بالضحايا منهم — فرحين شأن العابد الأواب »
« أفلا يسرك أن تكون ضحيتى — فتحل فى لحمى وفى أعصابى »
« وتكون عزما فى دمى وتوهجا — فى ناظرى وحدة فى نابى »
« وتذوب فى روحى التى لاتنتهى — وتصير بعض ألوهتى وشبابى »
« انى أردت لك الخلود مؤلها — فى روحى الباقى على الاحقاب »

---

(37) راجع فصل الطاهر الحداد شاعر سياسى فى كتابى « الطاهر الحداد والبيئة التونسية فى الثلث الاول من القرن العشرين » ط• الدار التونسية للنشر 1967 •

(38) راجع أحمد خالد « شخصيات وتيارات » ط• أحمد الشلى ـ سوسة 1970 ـ فصل سعيد بوبكر وغربة جيل ص ص 43 ـ 68 •

(39) محمد الحليوى « رسائل الشابى » •

(40) راجع رسائل محمد البشروش فى كتاب « رسائل الشابى » •

(41) « أغانى الحياة » ص ص 276 ـ 278 •

غير أن الشحرور لم يكن غرا لينخدع بمعسول كلام الثعبان فأجابه والموت يخنقه :

« لا رأى للحق الضعيف ولا صدى   الرأى رأى القاهر الغلاب »
« وكذاك تتخذ المظالم منطقا   عذبا لتخفى سوءة الآراب »

ان الاستبداد بشتى مظاهره السياسية والاقتصادية والفكرية والدينية زمن الاستعمار بتونس هو الذى أثر فى توجيه أدب الشابى الى التعبير عن الغربة ولكن الاستبداد السياسى هو الذى شكل أكبر دوافع الاغتراب عنده فجعله يتمزق تمزقا أليما لهول الهوة التى تفصله عن وطنه رغم أنه لم يفارق أديمه • ولما كان وطنه مغتصبا منه ومن شعبه انقلب « دار غربة » معنوية يعانى فيها الشاعر وشعبه آلام الفقر وعذاب الاضطهاد كما صور الشابى ذلك « للتاريخ » (42) :

« البؤس لابن الشعب يأكل قلبه   والمجد والاثراء للاغراب »
« والشعب معصوب الجفون مقسم   كالشاة بين الذئب والقصاب »
« والحق مقطوع اللسان مكبل   والظلم يمرح مذهب الجلباب »
« هذا قليل من حياة مرة   فى دولة الأنصاب والألقاب »

ومن الوطن الغريب تاق الشابى بخياله الى « دار هجرة » معنوية توفر له الامن بعد الخوف والطمأنينة بعد الحيرة وتهيئة فكريا وروحيا للعودة الى « وطن الاستقرار » • ولكن الواقع المر فى وطنه السليب كان يشده شدا مهما حاول التخلص منه فظل الشاعر يعانى أسر سجنه الكبير أعنى الوطن بلا حرية ولا أمن ولا اطمئنان فكان مشردا معنويا كما فى قوله :

---

(42) راجع قصيدة « للتاريخ » فى ديوان أغانى الحياة ص 228 •

« شـردت عن وطنـى السمـاوى الـذى
مـا كـان يومـا واجمـا مغمـومـا »
« شردت عن وطنى الجميل أنـا الشقـى
فعشـت مشطـور الفـؤاد يتيمـا »
« يا أيهـا السـارى لقـد طـال السـرى
حتـام ترقب فى الظـلام نجومـا » (43)

وكان الأسير المعنوى وما أشد عذاب الأسر الفكرى اذا قارنته بعذاب الاسر المادى وراء القضبان كما يفهم من قول الشاعر :

« يا صميم الحياة كم أنا فى الدنيا غريب أشقى بغربة نفسـى »
« فـى وجـود مكبـل بقيـود تـائه فى ظـلام شك ونحس »

وكان المهاجر المعنوى الى دار هجـرة خياليـة كمـا فى هـذه العينات من قصيده « الصباح الجديد » (44) :

« لـم يعـد لـى بـقـاء فـوق هـذى البـقـاع
الـوداع ! الـوداع ! يـا جبـال الهمـوم »
« قـد جـرى زورقـى فى الخضـم العظيـم ...
ونشـرت القـلاع ... فـالـوداع ! الـوداع !

ولست متقولا على الشابى اذا صرحت بأن للوطن عنده مفهوما عصريا وهو « كل مكان ينبت العز » بأمنه وحريته . واذ عاق الاستبداد جيل الثلث الاول لهذا القرن بتونس عن التمتع بوطن ينبت العز كذاك الذى تصوره الشابى وتعلقت به همته فان ذلك الجيل عاش متمزقا غريبا وتحرك من بينه قادة الفكر بدون تمييز

---

(43) الديوان « صوت تائه » ص 120 .
(44) « أغانى الحياة » ص 238 .

بين الساسة والأدباء آنذاك اذ كان يصعب التمييز بينهم (45) فرفضوا أن يكون لهم وطن بلا حياة كريمة وآمنوا مثل الشابى بان « لا خير فى أمة عارية تكتم فقرها ولا خير فى شعب جائع يظهر الشبع ... وشر من كل ذلك أمة تقتنى أثوابها من مغامر الموت ثم تخرج فى نور النهار متبجحة بما تلبس من أكفان الموتى وأكسية القبور » (46)

واعتقد الشابى فى الثلاثينات بأن مسؤولية الأديب الحق لا تختلف عن مسؤولية السياسى · فكلتاهما « رسالة الدنيا » قبل الفن او الخطابة وكل واحدة تستهدف ايقاظ الضمائر وإنعاش النفوس وتحرير الشعب من شتى أنواع الاستبداد وخدمة الانسان وبناء الحضارة · تلك هى الرسالة التى بشر بها الشابى فى أدبه فنزهه عن التملق وسخره لخدمة أمته كما يدل على ذلك قصيده بعنوان « شعرى » (47) وهو بمثابة البيان الأدبى والسياسى Manifeste Littéraire et Politique وقد وجد الشاعر فى قريضه متنفسا لغربته وآلام نفسه كما فى قوله :

شعرى نفاثة صدرى — إن جاش فيه شعورى
لولاه ما انجاب عنى — غيم الحياة الخطير
لا أنظم الشعر أرجو — به رضاء الأمير
بمدحة أو رثاء — تهدى لرب السرير
حسبى اذا قلت شعرا — أن يرتضيه ضميرى
ما الشعر الا فضاء — يرف فيه مقالى
فيما يسر بلادى — وما يسر المعالى
لا أقرض الشعر أبغى — به اقتناص نوال

---

(45) راجع مثلا نضال الطاهر الحداد فى كتابى « الطاهر الحداد والبيئة التونسية فى الثلث الاول من القرن العشرين » ·

(46) « الخيال الشعرى عند العرب » ص ص 106 ـ 107 ·

(47) « أغانى الحياة » ص ص 26 ـ 27 ·

الشعر ان لم يكن في جماله ذا جلال
فانما هو طيف يسعى بوادى الضلال (48)
يقضى الحياة طريدا في ذلة واعتزال •

يكاشفك الشابى بذلك التصور الهادف لرسالة الشعر في الأبيات السابقة المنتقاة من « فن شعرى » Art Poétique هو « بيان أدبى » ويؤكد لك في غير ما مناسبة أنه لا يرضى عن الفن اذا خضع لغير سلطان الحق وخدم أغراضا لا تفى بـ « رسالة الدنيا » فيكتب الى صديقه الحليوى « انه لا يحزنني شيء في هذه الدنيا أكثر مما يحزنني التفكير في أنني أموت قبل أن أؤدى رسالة الدنيا التى أحس اننى لم أخلق لغيرها في هذا العالم »(49)

ويجهر الشابى في « الخيال الشعرى عند العرب » برأى طريف في الجمال اذ يعتبره بالاضافة الى كونه عماد الفن مبدأ حركيا يمهد للبشرية سبل الرقي ويمكنها من بناء صرح الحضارة • فاقرأ له هذا التعريف الطريف بالجمال :

« الجمال هو الذى أنطق شعراء الوجود بتلك الأناشيد الخالدة المتغنية بجلال الكون ومجد الحياة • والجمال هو الذى مهد للانسانية هذا السبيل الذى تضرب فيه واستثار أفكار الجبابرية من مراقد النسيان • ولولا هذا الجمال المنبث في مظاهر الكون وطواياه لاتخذت الانسانية سبيلا آخر غير هذا الذى تعرفه ولحرم العالم من ثمار خالدة أنجزتها العقول • » (50)

فاذا تخلى الفنان عن رسالة الفن وهى عند الشابى مرادف « رسالة الدنيا » كان ذلك إيذانا بعرقلة الرقى وبضياع الشعب

---

(48) أفضل هذه الراءة على الظلال •
(49) « رسائل الشابى » ص 99 •
(50) « الخيال الشعرى » ص ص 44 ـ 45 •

كما بينه الشاعر من قبل في أبيات من قصيده « الدنيا الميتة » •
واذا صدح الفنان بـ « رسالة الدنيا » وضاع صداحه •

« بين موتى نسوا شوق الحيـاة وعزمهـا
وتحـركـوا كتحـرك الأنـصـاب »

فان أشجان الغرسة تحل بنفسه فيتألم ويثور ويشكو كما يشكو الشابى الى صديقه « من جمود الشعب وركود الأدب وموت أحلام الأديب • وهي شكاة لا تسمع فى هذا القطر الضائع المغمور لانه لا يفهمها الا أفراد قلائل ولا يحس بها الا الاقل ولا يتغنى بها الا بضعة قلوب غريبة هائمة فى مجاهل الاحلام • » (51)

أدركت الآن أسباب حيرة الشابى وعلمت خلفية قلقة فى ما اعتبرناه عنده أدب الغربة فأيقنت ــ جنبك الله الشبهة ــ أن آبا القاسم ليس من البكائين دعاة الانهزامية ولا من انصار الابراج العاجية اذ تحمل عبء « رسالة الدنيا » التى أملتها عليه المسؤولية الفكرية فى الأثر الفنى • أما ما يوهمك فى بعض قصائده بأنه تخلى عن أمته ولاذ بخياله الى الاحلام ليعيش لمحض « الجمال والفن » (52) فانما ذلك منه لطف تحيل لا يخلو من قسوة مقصودة أراد بها أبو القاسم تحريك سواكن شعبه الذى لم يكن يعى فى عديد من المناسبات صوت المستنهض فأقدم الشاعر على مخاطبته بمثل النفثات التالية من قصيدة « النبى المجهول » (53) :

« أيها الشعب ليتنى كنت حطابا
فأهوى على الجذوع بفأسى »

---

(51) «أغانى الحياة » : قصيد « الغاب » ص ص 266 ــ 270 •
(52) « أغانى الحياة » : قصيد « أحلام شاعر » ص ص 171 ــ 172 •
(53) « أغانى الحياة » : قصيد « نشيد الجبار » ص ص 256 ــ 258 •

« أنــت لا تــدرك الحقــائق ان طــــافت
حــواليــك دون مـــــس وجــــس »
« انـنــى ذاهب الــى الغــاب يــا شعبــي
لأقضــى الحيـــاة وحـــدى بيــأس »
« ثــم أنســاك مــا استطعــت فمــا أنت
بــأهــل لخمــرتــــى ولكــأســــى »
« أنــت فــى الكــون قــوة لــم تسسهــا
فكـــرة عـــبقـــريــــة ذات بـــأس »
« هكــذا قــال شــاعر ونــاول النـــاس
رحــيــق الحــيــاة فــى خيــر كـــأس
فأشــاحـــوا عنهــا ومــروا غضــابــا
واستخفـــوا بـــه وقــالـــوا بيـــأس :
« قد أضـــاع الرشـــاد فـــى ملعـــب الجـــن
فـيـــا بـؤســـه أصيـــب بـمـــس »

ففى ظاهر تلك الابيات من « نشيد الجبار » تنافر بين الشاعر وشعبه وفى باطنها تلاحم قوى بينهما فلا عجب أن يستحق الشابى فى تونس لقب الشاعر القومى اذ عبر عن ضمير الشعب فى عصره ثم تجاوز بأدبه حدود المكان والزمان فضمن لنفسه الخلود بما فى أدبه من أبعاد انسانية ٠

نعم لم يكن الشابى شاعرا ضبابيا منفصلا عـن واقــع بيئتــه التونسية العربية فى الثلث الاول لهذا القرن ولئن حلق بخياله المجنح فى أجواء الأساطير وصور لك فى عديد من قصائده محنته الكونية وغربته الروحية بأسلوب قصصى رمــزى فقــد اتخــذ الرموز أحيانا وسيلة ليوحى لك بحيرة أوجدتها فيـــه ظـــروف سياسية واجتماعية وفكرية سيئة تجرع منها الشـــابى وأحـــرار تونس الاستبداد وهو « داء أشد وطأة من الوباء وأكثر هولا من

الحريق واعظم تخريبا من السيل وأذل للنفوس من السؤال • » (54)

ومن أمثلة الاستبداد السياسي والاجتماعي والاقتصادى والفكرى فى عصر الشابى نكبة محمد على الحامى زعيم الحركة العمالية فى سنة 1925 (55) واندلاع ثورة أولاد منصور فى جبلهم سنة 1926 احتجاجا على اغتصاب ادارة الحماية مساحات شاسعة من أراضى المرعى والفلاحة التابعة لهم فتدخل الجيش الفرنسى لقمع الثائرين فى سنة 1928 مثلما فعل بأهالى طبربة فى الشمال التونسى وأولاد بلواعر بالنفيضة فى الوسط التونسى سنة 1931 • وقبلها بسنة انعقد فى العاصمة وفى قرطاج مؤتمر افخارستى Congrès Encharistique تجمع فيه نواب عن كنائس العالم من جميع القارات وكان بمثابة الحملة الصليبية التى استهدفت تنصير المسلمين والقضاء على مقومات الشخصية التونسية • وتعتبر سنة 1930 نذير تاريخنا الحديث بالمغرب العربى اذ احتفل المستعمرون أثناءها بمرور مائة عام على احتلال الجزائر واستعدوا للاحتفال فى السنة الموالية بمرور خمسين عاما على انتصاب الحماية بتونس واندلعت خصومة عنيفة تجلى فيها الاستبداد الفكرى ضد الطاهر الحداد صديق الشابى الذى شد أزر داعى الاصلاح فى مشروعه الرامى الى ترقية المرأة التونسية المسلمة (56) فكانت رسائل الشابى ومذكراته ومسامرته « الخيال الشعرى عند العرب » طافحة برفض الاستبداد السياسى والاجتماعى والاقتصادى والفكرى وكان

(54) الكواكبى « طبائع الاستبداد » •

(55) أحمد خالد « محمد على » ط• الدار التونسية للنشر 1968 •

(56) راجع موقف الشابى فى الخصومة حول الطاهر الحداد فى كتابى « الطاهر الحداد والبيئة التونسية فى الثلث الاول من القرن العشرين » ص ص 369 ـ 370 •

العديد من قصائد ديوانه « أغاني الحياة » رمز أماني الشعب وأحلامه وندبة أحزانه وآلامه وعنوان طموحه الى الحياة • وبأدبه الهادف عبر الشابي عن عشقه لشعبه رغم قساوة اللغة التي استعملها من حين الى آخر لتحريك سواكنه • ولا أدل على التحام الشاعر بشعبه وارتباطه بتربة آبائه وأجداده من قصيدته التي بكى بها « تونس الجميلة » (57) في ظروف نكبة محمد علي ورفاقه يوم 2 جوان سنة 1925 فأسمع شعبه هذه النفثات المشحونة بالأشجان :

« لست أبكي لعسف ليل طويل
أو لربع غدا العفاء مراحه »
« انما عبرتي لخطب ثقيل
قد عرانا ولم نجد من أزاحه »
« كلما قام في البلاد خطيب
موقظ شعبه يريد صلاحه »
« ألبسوا روحه قميص اضطهاد
فاتك شائك يرد جماحه »
« أخمدوا صوته الالهي بالعسف أماتوا صداحه ونواحه »

ثم عوض الشاعر الغزل التقليدي بعشق وطني في الأبيات الموالية التي خاطب بها بلاده :

« أنا يا تونس الجميلة في لج
الهوى قد سبحت أي سباحه »
« شرعتي حبك العميق وإني
قد تذوقت مره وقراحه »

---

(57) « أغاني الحياة » ص ص 24 ـ 25 •

« لست أنصاع للواحي ولو مت وقامت على شبابى المناحة »
« لا أبالـى وان أريـقـت دمـائـــى
فدمـــاء العشـــاق دومـا مبـاحـــه »

ولو قمنا باحصاء كلمة « الحياة » وما يرادفها فى آثار الشابى لامتدت القائمة • ولو تمادينا فى ذكر أشعاره الوطنيـة لطـال الاستعراض ويكفيك فى هـذا المقام تذكـر عناويـن قصائـده السياسية التى شدا بها كل تونسى وعربى حر وانارت نفـوس المجاهديـن بنـور الحـق وأضرمـت فيهـا نـار العزيمـة مثل « الصيحـة » (58) و « نظـرة فى الحيـاة » (59) و « الـى الطاغية » (60) و « النبى المجهول » (61) و « سر النهوض » (62) و « للتـاريـخ » (63) و « صـوت من السمـاء » (64) و « الـى الشعب » (65) و « الى طغاة العالم » (66) و « فلسفـة الثعبـان المقدس » (67) و «زئير العاصفة » (68) و « ارادة الحياة » (69) • وهذه القصيدة الاخيرة نظمها الشابى يوم 16 سبتمبر 1933 بعد المقابلة التى أجراها مع الزعيم الوطنى الطـاهر صفر (1903 ـ

(58) « أغانى الحياة » ص ص 28 ـ 29 •
(59) « أغانى الحياة » ص ص 35 ـ 37 •
(60) « أغانى الحياة » ص ص 64 ـ 65 •
(61) « أغانى الحياة » ص ص 149 ـ 153 •
(62) « أغانى الحياة » ص 193 •
(63) « أغانى الحياة » ص 228 •
(64) « أغانى الحياة » ص 229 •
(65) « أغانى الحياة » ص ص 250 ـ 253 •
(66) « أغانى الحياة » ص ص 264 ـ 265 •
(67) « أغانى الحياة » ص ص 276 ـ 278 •
(68) « أغانى الحياة » ص ص 280 ـ 281 •
(69) « أغانى الحياة » ص ص 240 ـ 244 •

1942) (70) فأهداها الى المجاهدين التونسيين (71) والى الاحرار فى كل مكان وزمان اذ تجاوز بها الحدود الاقليمية المكانية والزمانية وأكسبها أبعادا انسانية خالدة فرددوا منها خاصة قول الشاعر :

« اذا الشعب يوما أراد الحياة فلا بد أن يستجيب القدر »
« ولا بد لليل أن ينجلى ولا بد للقيد أن ينكسر »

ولا تنس له خاصة قصيده الوطنى الرائع « يا ابن أمى » (72) حيث خاطب يوم 20 فيفرى 1929 شقيقه وليد التربة التونسية العربية الاسلامية وأهاب به أن يفك عنه الاغلال فيتحرر من ضروب الاستعباد ومن الأوهام وينهض من سبات عهود التدلى بمثل هذه الانغام :

« خلقت طليقا كطيف النسيم وحرا كنور الضحى فى سماه »
« فما لك ترضى بذل القيود وتحنى لمن كبلوك الجباه »
« ألا انهض وسر فى سبيل الحياة فمن نام لم تنتظره الحياه »
« الى النور فالنور عذب جميل الى النور فالنور ظل الاله »

---

(70) راجع تعريفا بالطاهر صفر ودراسة لمذكراته فى المنفى بقلم :
A. Demeerseman « Là-bas à Zar zis et maintenant » Maison Tunisienne de l'Edition, Tunis 1969, 319 p.

(71) أبن الطاهر صفر أبا القاسم الشابى فى ذكراه الأربعينية فذكر أنه اجتمع مع الشاعر فى بلدة طبرقة حينما كان أبو القاسم فى حال شديدة من الألم ودار اذ ذاك الحديث بين الشاعر والزعيم فى الوطنية عما يؤملانه للشعب التونسى من التقدم ورثى الشاعر لحال شعبه وعبر عن ذلك فى قطعة شعرية نشرتها مجلة « العالم الأدبى » فى ديسمبر 1934 . راجع « أغانى الحياة » ص 15 .

(72) « أغانى الحياة » ص ص 130 ـ 131 .

لئن قاسى الشابى فى حياته قساوة الغربة المعنوية ــ وهى أشد مرارة من غربة من نأى عن وطن مادى ينبت العز لاهله ــ فان أشجان غربته وما تبعها من قلق روحى وفكرى كادت تلازمه فى آثاره الشعرية والنثرية • ولم تكن تلك الأشجان سلبية معطلة حركية التفكير والعمل اذ نشد الشابى الحياة فى حالة الاغتراب والحيرة وتغنى بارادة الحياة ودعا شعبه الى مماشاة الزمان والى تحطيم القيود المكبلة للاجساد والعقول والارواح واختار لديوان شعره أحسن عنوان فسماه « أغانى الحياة » ورغب شعبه بقريضه فى التعلق بأسباب القوة التى تفرض الحق وتجعله غلابا جبارا (73) وأراهم أجمل ما فى الحياة من المغريات البطولية لا الزائفة بموازنات جدلية بين النور والظلام والحركة والسكون والطموح والاستسلام واللهيب والرماد وصعود الجبال والعيش بين الحفر •

وأسمع الشابى شعبه فى « زئير العاصفة » (74) من ديوان « أغانى الحياة » نداء الثورة المدوى فى الابيات التالية :

« سيثأر للعز المحطم تاجه رجال اذا جاش الردى فهم هم »
« رجال يرون الذل عارا وسبة ولا يرهبون الموت والموت مقدم»
« وهل تعتلى الا نفوس أبية تصدع أغلال الهوان وتحطم »

وقد يمتزج غضبه الثائر بالحيرة والشك فتقرأ له قوله : « ان الثورة التى تعصف فى جوانب صدرى لا تهدأ ضجتها ولا يسكت هديرها ولا يخمد طغيانها العارم المريد وان المعانى لتزدحم وتتصارع فى رأسى بصورة مرعبة واننى لعاجز عن أن أصور لك الان ما يصطفق فى قلبى من ثورة وسخط وغضب

(73) « أغانى الحياة » قالت الأيام ص ص 92 ــ 93 •
(74) « أغانى الحياة » ص 1281 •

وحيرة وشك و تساؤل وآلام ، ثورة على القدر وشك فى المستقبل وآلام لحظ تونس المنكوس • (75) فلا تعجب من تأرجحه أحيانا بين شك ويقين فى حالات الجهاد الفكرى والروحي لان أحسن الايمان ما يتمخض عن أزمة الشك العابر وينقذ المجاهد من الضلال فيصدع بالحق الغلاب كما صدع به الشابى « الى الطاغية » (76) :

« اذا التف حول الحق قوم فانه يصرم أحداث الزمان ويبرم »
«هو الحق يغفى ثم ينهض ساخطا فيهدم ما شاد الظلام ويحطم »

وتستعر نار الثورة في جوانب صدر الشابي فيشحن الحرف بنار الثورة ويقدمه منغما لشعبه كدرس فى الفداء وفى تحدى الارهاب بالارهاب » (77)

« لا عدل إلا إن تصادمت القوى وتصادم الارهاب بالارهاب »

ويكشف للمجاهدين فى قصيده « سر النهوض » (78) عن المقاومة المسلحة للتحرر من قيود الاستعباد وقهر الاستبداد :

« لا ينهض الشعب الا حين يدفعه عزم الحياة اذاما استيقظت فيه»
« والحب يخترق الغبراء مندفعا الى السماء اذا هبت تناديه »
« والقيد يألفه الأموات ما لبثوا أما الحياة فيبليها وتبليه »

ومن حالم جانح فى عديد من قصائده الى الاسلوب الايحائى الرمزى ينقلب الشابى ثائرا مدويا بصريح الوعيد كما فى

---

(75) « رسائل الشابى » ص 64 •

(76) « أغانى الحياة » ص ص 64 ـ 65 •

(77) « أغانى الحياة » ص 277 •

(78) « أغانى الحياة » ص 193 •

قصيده « طغاة العالم » (79) الذى نظمه يوم 8 أفريل 1934 وإخاله أدرك التحول الهام فى تاريخ الحركة الوطنيــة آنــذاك وتوقــع انتفاضات الشعب التونسى فى مستقبل أيامه فخاطب المستعمر بقوله :

« ألا أيهـا الظـالم المستبـــد حبيب الظـلام عــدو الحيــاة »
« سخرت بأنــات شعب ضعيــف وكفك مخضوبــة مــن دمــاه »
« حذار ! فتحت الرماد اللهيــب ومن يبذر الشوك يجن الجراح »
« سيجرفك السيل سيل الدمــاء ويأكلك العــاصف المشتعــل »

بمثل هذا الشعر تبوأ الشابى منزلة الشاعر القومى فى بلاده واحتل مكانة مرموقة فى الأدب العربى وعرفته الشعوب الاجنبية بترجمات شعره (80) لانه تجاوز به حــدود المكــان والزمــان وآكسبه أبعادا انسانية خالدة ٠

ويهمنا ـ معشر التونسيين خاصة ـ أنــه أخلــص فــى حــب بلاده واحترق كالشمعة المشتعلة لينير السبيــل لشعبــه ويبــدع الاعلاق الفنية ويقدمها له قربانا والتــزم فيهــا بأداء « رسالــة الدنيا » حسب تعبيره (81) وكان بها العين الكشافة التى شامت « فجر الانعتاق » من وراء الظلام فى حين الغفلة وشمول الحيرة وتوالى المصائب على الفدائيين والمجاهدين من الجيل البطولــى فبشرهم بالفرج بعد الشدة وأنشدهم ليخفف عنهم آلام المصائب يوم 2 جوان 1925 فى ظروف المؤامرة التى أطاحت بمحمد علــى بطل الحركة العمالية ذات الابعاد السياسية الوطنية وبثلــة من رفاقه :

---

(79) « أغانى الحياة » ص ص 264 ـ 265 ٠

(80) راجع مثلا : Abou-L-qasim Chabbi « Poèmes » Traduits de l'arabe par Ameur Guédira. Ed, Pierre Seghers, Paris IVe 1959.

(81) « رسائل الشابى » ص 99 ٠

« ان ذا عصر ظلمة غير انى
من وراء الظلام شمت صباحه »
« ضيع الدهر مجد شعبى ولكن
سترد الحياة يوما وشاحه »

ولو أحصيت معانى « الأمل » فى آثار الشابى لتبينت أن أدبه تنغيم لأحلام جيل تواق الى فجر الانعتاق من كابوس الاستعمار والاستبداد • فها هو الشابى يعبر لصديقه محمد الحليوى فى آوت سنة 1929 عن حيرته الأليمة الممزوجة بأمل تجاوز الواقع المر وترقب فجر الانعتاق :

« سأظل سائرا منتظرا صباح الحياة وسأظل مرددا على هاته الغابات والكهوف أغنية الحيرة والحنين الى أن يبدو الصبح أو يسكتنى صراخ القبور :

« يا ابن أمى ! ترى أين الصباح
قد تولى العمر والفجر بعيد »
« أين نايى ؟ هل ترامته الرياح
أين غابى أين محراب السجود ؟ »
« يا بنات الليل قد غاض الصداح
منذ طاشت نشوة العيش الحميد »
« يا ابن أمى ترى أين الصباح ؟
أوراء البحر أم خلف الوجود ؟ »
يا ابن أمى ! ترى أين الصباح ؟ » (82)

وكان الشابى شاعر الغربة والحنين والنور والأمل حالما

(82) « رسائل الشابى » ص 27 •

بمجيء منقذ يسوس الشعب « بفكرة عبقرية » حسب تعبيره (83) ويفك عنه قيود الذل • وكان الشابي في غربته الاليمة من أولئك المفكرين النوابت الذين تجود بهم الحياة لشعوبهم ليكونوا ضمائرها الواعية عندما تشتبه عليهم السبل في الفترات الانتقالية الحاسمة من تاريخها •

وفي اعتقادي أن حيرته الاليمة لم تكن تلذذا بالكآبة ولا انتشاء بالغربة ولا تعطيلا لنهضة الجيل البطولي في الثلث الاول لهذا القرن بتونس وانما كانت حيرة منعشة للفكر مدعمة للذات • فهي ــ على ما فيها من مذاق الكآبة ــ قد « خالفت نظائرها » لانها « شعلة مؤججة ــ تحت رماد الكون تستعر ــ سيعلم الكون ما حقيقتها ــ ويطلع الفجر يوم تنفجر • » كما وصفها الشابي (84)

ولئن كان صوته خافتا لا يصل الى جميع الآذان في وطنه في الثلاثينات وأوائل الأربعينات فانه قد نفذ الى أعماق نفوس الشبان الايقاظ فحيرهم وآلمهم وقوى فيهم العزم على استعجال الخلاص من ضروب الاستبداد فكان ألم الشابي الغريب في وطنه ألم التمرد ورفض الواقع السيء والبحث عن امكانيات التفجر. ومن هنا أشبه الالم الذي وصفه صديقه محمد البشروش مؤسس مجلة « المباحث » فكان ألمه « نعمة لا تجود بها السماء على كل أحد (اذ) بالألم نلج آفاقا ما كنا نلجها ونفهم الحياة كما يجب أن نفهمها ونحاسب نفوسنا فاذا في نفوسنا قوة وصلابة ••• » (85)

---

(83) « أغاني الحياة » النبي المجهول ص 151 •

(84) « أغاني الحياة » الكآبة المجهولة ص ص 47 ــ 49 •

(85) « رسائل البشروش » في ذيل « رسائل الشابي » ص 189 •

شعراء تونسيون

في معركة السفور والحجاب وترقية المرأة

فى الثلث الأول من القرن العشرين

ما كان القصد من تعليم المرأة التونسية المسلمة فى الثلث الاول من القرن العشرين تشريكها فى أعمال الرجال فى المجتمع وتمكينها تدريجيا من اكتساب حقوقها • حتى جل أنصارها فى ذلك الطور من تاريخ تونس ، فانهم ما تخلصوا بعد من عقيدة أن « المرأة للبيت » ، وما تخلص من هذه العقيدة، واعتبر المرأة للبيت وللشغل أيضا إلا عدد قليل جدا من المفكرين دعاة الاصلاح ومن أشهرهم فى أوائل هذا القرن الشيخ سالم بن حميدة المصلح المغبون الذى طبق دعوة تحرير المرأة فى بناته ، وصدع بها فى رسائله ومقالاته ومحاضراته وأشعاره ، وهاك الفقرة الهامة من رسالة كتبها فى تلك الظروف الى صديق ، وقد تفضل صهره السيد الحبيب عباس باطلاعى على نص الرسالة بخط يد الشيخ سالم :

« ان التعليم الواجب إعطاؤه للبنت المسلمة هو التعليم الذى يؤهلها لأن تكون عضوا عاملا فى كل ما يدعو اليه الجهاد الحيوى لعموم بنى الانسان ، بحيث يؤهلها لأن تكون معلمة ومشرعة ناخبة منتخبة ، سياسية داعية للصلح والسلم كأم المؤمنين عائشة زوجة محمد رسول الاسلام المعظم ، ممرضة فى ساحة الحروب والأوبئة تنجد الانسانية المكلومة الموبوءة بحنانها وعطفها عند الضرورة ، فى غير من ولا أذى كسائر أزواج أصحابه ، وملكة

قادرة على تدبير ملكها في سلام كصبيحة في الأندلس أيام الأمويين .. وست الملك فى مصر أيام الفاطميين ، وعالمة أديبة فنانة كعباسة في دولة العباسيين ، وزوجة برة كسائر نساء المدنية الاسلامية فى عصورها الذهبية ، وأما رؤومة رشيدة كسائر الأمهات الرشيدات ... » .

وان الشيخ سالم بن حميدة صدع بدعوة تحرير المرأة ، وحث على منحها تعليما يؤهلها لأجل الوظائف الاجتماعية منذ أوائل القرن العشرين ، وقد نشرت له جريدة « مرشد الأمة » بتاريخ 16 جوان 1911 قصيدة طريفة ألقاها فى حفلة زفاف صديقه البشير الفورتى صاحب جريدة « التقدم » ودعا فيها الى تعليم البنت وترك حرية الاختيار للزوجين ، ومنع تعدد الزوجات ، ووضع حد للحيف فى الطلاق ، وعدم الاسراف فى الصداق ، واجتناب الزواج من اجل الطمع فى الثراء ، وهاك نفثة من نفثاته فى قصيدته التى يستهلها بقوله :

يا حادى العيس عرج للملا وسل
فما لبدر التهانى مطرقا قبلى

الى أن يقول :

فانما الزوج مس مارد أبدا
إذا رأت زوجها منها على دخل
وانما الزوج روض من رياض هدى
متى رأت نفسها قسيمة الرجل
لله ضر زواج لا اختيار به
أساسه الجهل بالزوجات من علل
لله شر زواج لا وداد به
أساسه الغضب بئس الكره من خلل

قد حقر الشرع عقدا لا أساس له
إلا الثراء لما يعروه من فشل
قد حرم الشرع تعداد الزواج اذا
به قد غدت صلة منه على وجل
لله غم صداق باهض ثمنا
كم ضيق العيش لولا فسحة الأجل
لله هم طلاق قاطع رحما
محرما قطعه فى ساعة الوهل (1)

وان المرأة ، فى رأى الشيخ سالم بن حميدة ، هى الوسيلة المنقذة للشعب من سجن العبودية ومن الجمود ، وذلك هو ما عبر عنه فى مخمس شعرى بعنوان « الفتاة » ألقته إحدى بناته فى حفل تكريم صديقه الطاهر الحداد بكازينو البلفدير بعد زوال يوم 17 أكتوبر 1930 ، وهاك نفثة من نفثاته فى هذا المخمس الشعرى ، فانتشِ بساحر لحنها :

زهرة الأوطان أنت الأمل فيه نحيا أنت نعم الموئل
تونس تدعوك هل من نهضة تدرأ البلوى وتحيي روضتي
وطن يشدوك عني البلبل (2)

تلك دعوة الشيخ سالم بن حميدة فى أوائل القرن العشرين : لكن الأذان صمت عنها وعن غيرها من الدعوات الاصلاحية .

---

(1) « مرشد الأمة » 16 جوان 1911 « زفاف رصيف » .

(2) « نشرة حفلة تكريم الطاهر الحداد » « الفتاة » شعر الشيخ سالم بن حميدة ص 17 .

وعلى ذكر الشعراء لا بد من الوقوف ههنا ، ولو وقفة قصيرة ، عند اشعار من خاضوا معركة السفور والحجاب وترقية المرأة من بين شعراء الثلث الأول من القرن العشرين ببلادنا .

أجل ، في تونس الخضراء ، رفع الشعراء أصواتهم في معركة ترقية المرأة وتحريرها ، الى جانب مشاهير الشعراء المشارقة في مطلع عصر النهضة كجميل صدقي الزهاوي والرصافي في العراق ، وحافظ ابراهيم في مصر .

فهذا سعيد أبو بكر المولود سنة 1898 ، وهو من أبرز شعراء جيل الطاهر الحداد ، ينطق بلسان التونسيين الأيقاظ ، ويعبر عن آمال الشعب وآلامه في غير ما موضع من قريضة ، ويعالج مشاكل مجتمعه وبخاصة قضية المرأة ، ويقاوم عقيم العادات ، وهو من شعراء النهضة الذين يريدون الاصلاح عن طريق التعليم ، ويعلنون في أشعارهم أن إنقاذ الأجيال الصاعدة لا يتأتى الا بتثقيف البنات أمهات المستقبل ؟ فها هو يهيب بقومه أن يقاوموا داء الجهل بفتح المدارس ، وأن يسووا بين الذكور والاناث في التعليم ، في الأبيات التالية المقتطفة من قصيد نشره في جريدة « الصواب » يوم 21 ماي 1920 :

أحباي ؟ هلا غركم باطل الهنا
وأكبادهم نار الجحيم تذيبها ؟
وهل أعجزت كل الأساة جراحكم
إذن فاسمعوا قولي فاني طبيبها
هلموا وحلوا في البلاد مدارسا
ليصعد أسباب المعالي نجيبها
ولا تحرموا بنتنا رضاعة ثديها
فلا شيء في تلك الديار يعيبها

هــى الأم يكفــى أن نــراهــا تحفهـــا
بــواجبهـــا ، واللــه عنـــا يثيبهـــا
فيشـــدو هـــزار السعـــد فـــوق رؤوسنـــا
وينشـــد أفـــراحنـــا عندليبهـــا
وتجنـــى مـــن الأثمـــار أحلـــى مذاقـــة
ويـــدنـــو الينـــا رطبهـــا ورطيبهـــا
الـــى مثـــل هـــذا فلتقومـــوا فـــانننـــى
أرى فتكـــات الجهـــل دب دبيبهـــا (3)

ويندب سعيد أبو بكر حالة بلاده التى تعاقبت عليها الرزايا والمحن ، ويرى أن جهل المرأة هو سر البلاء ، فاسمعه يقول على لسان أخ يؤنب أخته الجاهلة ، فى قصيدته « المرأة والأخلاق » بهذا الشعر المهموس :

خففـــى « ليـــلاى ؟ » مـــن هـــذا الأســـى
أنـــت أسبـــاب حيـــاة او ممـــات
أنـــت ثقـــل فوقنـــا لمـــا يخـــف
أنـــت فـــوق الصـــاعقـــات المـــاحقـــات
أنـــت أذللـــت كـــرامـــا تحـــت خـــف
أنـــت أذبلـــت غصـــونـــا يـــانعـــات
فـــى مضيـــق الجهـــل ضيعـــت الأمـــل
ورميـــت النـــشء فـــى ذاك المضيـــق
لـــو تعلمـــت بـــأوقـــات الصغـــر
مـــا اقترفـــت اليـــوم ذنبـــا لا يطـــاق
أمهـــات ؟ قفـــن فـــى وجـــه البـــدع
وأرحـــن الشعب من هـــذى الهمـــوم (4)

(3) ديوان سعيد أبى بكر « السعديات » ط· تونس 1927 ص 86 ـ 87 ·
(4) « السعديات » ص 20 ـ 22 ·

والرأى عند سعيد أبي بكر أن المـرأة هى الواسطـة المنقـذة للشعـب من « سجنـه الكبيـر » سجـن التبعيـة والعبوديـة اذا تزودت بالمعرفة وأحسنت تربية النشء :

أواه ؟ أيتهـا الحسنـاء ليـس لنـا
إلاك منقـذة مـن ذلـك العـوج
هـاك الشبيبـة لا تستعظمـى عمـلا
فيهـم فمـا صبحنـا منهـم بمنبلـج
واستصحبى الحـزم فى إخـراج ناشئـة
واستصحبى الحذق فى غزل وفـى نسـج
كـونـى لـزهـرتهـم طـلا يبللهـا
حتى تضوع بمـا نرجـوه مـن أرج (5)

والبيت فى رأى سعيد أبى بكر هو المدرسة الأولى حيث تقوم أخلاق الناشئة ، وتهذب أرواحهم ، والمرأة المهذبة المثقفـة قـد تغنى عن المدرسة :

فـى بيتهـا روح تهذيـب وإرشـاد (6)
لا تفتحـوهـا اذا كـانت لمـرأتنـا
آلاتـهـا بيـن أسـتـاذ وأولاد
معـامل الـروح ليسـت فـى مدارسنـا

ويناجى الشاعر الأم وصبيها فى قصيد « حجـور الأمهـات » مذكرا اياهما دورهما الخطير فى إنقاذ الأمة من تدلى عصـور الركود :

---

(5) « السعيديات » ص 69 ـ 70 .

(6) « السعيديات » ص 54 .

أيا أم ؟ إنكما ، فاعلمي ، أجل من المصلح الأكبر
وإنكما قائمان معا لدينا بدوركما المخطر
فان تصلحا كان إصلاحنا وهيهات للغرب أن يزدرى
وإلا فنحن بأوطاننا على الأرض موتى ولم نقبر (7)

ويقاوم سعيد أبو بكر ، نصير حرية اختيار الزوجين ، إرغام الفتاة على التزوج بالمثرى ، رغم رغبتها فيمن تحب :

زفوا الفتاة لمثر ، رغم رغبتها
فيمن تحب ، ومن أميالها سخروا
خطوا الصداق ، فكان الخط من ذهب ،
والطرس من فضة ، والبشر ينتشر
لكنهم بعد حين سطروا بدم
رسم الطلاق ، ألا يا ناس فاعتبروا (8)

ويقص علينا هذا الشاعر مأساة فتاة امتنع أبوها من تزويجها بفتى تهواه ويهواها ، طمعا فى مال مثر ، وراح يسومها العذاب ليرغمها على قبول الزوج الذى اشتراها بالعين ، أى بالذهب والفضة ، فسقطت الفتاة ضحية الطمع ، ويمهد سعيد أبو بكر قصته الشعرية الطويلة بهذه الأبيات الحكمية الدالة على أن المجتمع التونسى آنذاك كان ينفر من نداء المستنهض المصلح :

لا تلوموا الدهر فى أعماله ليس للدهر سوى تلك العبر
وافضحوا أعمالكم كى تبصروا شؤمها يبدو علينا للبصر
كلما فكر فيكم مصلح عاد تصلى رأسه بعض الفكر
رب ذى نصح رمى أخلاقكم فانثنيتم عنه ترمون الحجر (9)

---

(7) « السعيديات » ص 38 ـ 39 .
(8) « السعيديات » ص 34 .
(9) « السعيديات » ص 31 ـ 34 .

وفي حوار قصصي بين رجل أضاع ثروته في اللهو وفتاته الراغبة في الزواج ، يذم سعيد أبو بكر عقيم العادات في الأعراس كالاسراف في النفقات ، ويفيدنا ان الزواج أصبح ، في عصره ، مخوفا مجتنبا ، لما يتطلبه من نفقات طائلة ومال وافر ، فاقرأ معي هذا القسم من الحوار المقتطف من قصيدته « البدع والاسراف » التي ألقاها في الحفلة الافتتاحية لجمعية مقاومة البدع والاسراف يوم 23 جانفي 1922 :

حتام لا أهدي عروسا يا أبي
يا من تقضت بالبكا ليلاته

حتام والشعب المفدى يرتجي
إكثار نسل ترتجى حركاته

فتنهد المسكين والعين لها
مالت وقد زادت به زفراته

بنتاه ؟ رفقا ؟ لا تزيدي في أسى
قد أحكمت في بعضها حلقاته

بنتاه ؟ مهلا ؟ ليس لي من أصفر
للعرس تبدي فرحتينا ذاته

بنتاه ؟ إن العرس أمسى ضيغما
عن كل مكلوم الجوى وثباته

قد أبدلت هيآته ، حتى لقد
آلت الى مستقبح هيآته

يا لهف قلبي عن جمال دنست
آثاره وتناسخت آياته

قد عاش فيه المفسدون كأنهم
قد أحجبت عن عينهم غاياته

من لي بما تحوى خزائن بعضهم
حتى تجيب « عزيزتي » رناته (10)

ولا تنس شعر الشابى ، ففيه تقديس المرأة وتعظيم مقامها ؟ انها واسطته المنقذة من محنته الكونية ، يدعوها ابنة النور ، ويرتجى منها السلام والرحمة والفرح الروحى ، وهى عنده ربة الالهام :

يا ابنة النور اننى انا وحدى من رأى فيك روعة المعبود
فدعينى أعيش فى ظلك العذب وفى قرب حسنك المشهود
وامنحينى السلام والفرح الرو حى يا ضوء فجرى المنشود
وارحمينى فقد تهدمت فى كو ن من اليأس والظلام مشيد(11)

وهاك نفثة أخرى من نفثاته تعرب لك عن مدى تقديسه للأم :

الأم تلثم طفلها وتضمه
حرم سماوى الجمال مقدس
تتألـه الأفكار وهى جواره
وتعود طاهرة هناك الأنفس
حرم الحياة بطهرها وحنانها
هل فوقه حرم أجل وأقدس
بوركت يا حرم الأمومة والصبا
كم فيك تكتمل الحياة وتقدس (12)

ويصدع شاعر آخر من جيل الحداد ، وهو الهادى المدنى المولود سنة 1901 بالدعوة الاصلاحية التى وجدناها عند سعيد أبى بكر ،

---

(10) « السعيديات » ص 81 .
(11) الشابى « صلوات فى هيكل الحب » الديوان ص 123 .
(12) الشابى « حرم الأمومة » الديوان ص 182 .

ويحث الآباء على تعليم بناتهم لأنهن أمهات الأجيال الصاعدة ونصف الأمة ، فلا سبيل ، في نظره ، الى ضمان المستقبل الا بتثقيفهن وتربيتهن على الفضيلة

علموا المرأة العلوم تروها   بعد حين لكم كحصن حصين
لفنون الآداب تنبت لكم خيـ   ـر شباب يزهو بفكر متين

ودونك هذه الأبيات من مطولة شعرية لعبد الحميد العباسي ، نشرها الصحافي الطيب بن عيسى في جريدته ، « المشير » سنة 1911 ، فاقرأها تجد فيها دعوة الى الاعتناء بتربية الفتيات لأنهن ، في رأيه ، أمهات المستقبل ومربيات الأجيال وأصل الرشاد اذا تعلمن وتهذبن ، ومنبع كل فساد اذا بقين جاهلات :

ربوا الفتاة ، ان طابت مداركها
طبتم حياة وزالت عنكم الغمم
ربوا الفتاة تروا من شأنها عجبا
ففي يديها لكم ذخر ومغتنم
البنت إن علمت زادت محاسنها
وصانها العلم عن إتيان ما يصم
البنت إن علمت نلنا على يدها
ما لا ينولنا سيف ولا قلم
المرأة الأصل والأخلاق في يدها
وإنما الأمم الأخلاق والشيم

ونشرت مجلة « العالم الأدبي » للمرحوم زين العابدين السنوسي في عدد سبتمبر 1930 قصيدة للشاعر فرحات بن محمد الصالح بعنوان « فتاة تونس » نسجها على منوال قصيدة « النفس » لابن سينا التي مطلعها :

نزلت اليك من المحل الأرفع ورقاء ذات تمنع وتحجب

وضمن الشاعر التونسى شطر بيت وعبارات كثيرة مقتبسة من شعر الفيلسوف الطبيب ، وأخرجت القصيدتان فى بحر الكامل وتشابهتا فى الروى والقافية ، لكنهما اختلفتا فى الغرض • أما قصيدة فرحات بن محمد الصالح ، فهى اجتماعية تعالج مشكلة المرأة التونسية فى سنة 1930 ، وتتضمن دعوة الى تعليم المرأة التونسية ومنحها حقوقها المهضومة ، ورفع الحجاب عنها لتنعم بفرحة الحياة ، وتساهم فى إنهاض الأمة من سبات عصور التدهور ، وأما قصيدة ابن سينا فهى فلسفية تطرق موضوعا ما ورائيا متعلقا بمأساة النفس الساقطة من عالمها العلوى الى عالم العناصر حيث حلت فى سجن البدن ، ومطلع قصيد الشاعر التونسى :

ذات المحاسن والذكاء الأبدع
ضاعت حقوقك بين قوم هجع

الى أن يقول :

سيقول قومى إننى متهتك
أبغى السفور لصاحبات البرقع
فأجيبهم والبؤس ملء جوانحى
من حالهم والحزن يصهر أضلعى
يا قوم هبوا علموا فتياتكم
ودعوا التصامم فهو صعب المصرع
أو لم تروا كل النوائب قد أتت
ضمن الجهالة ثم لم تتقشع
أو نرضى أن تبقى النساء جواهلا
ونروم عزا للبلاد وندعى ؟
كلا ف « تونس » لا نهوض لها اذا
بقى النساء بجهلهن الأشنع

فنساؤكـم يـا قـوم نصفكـم وهـل
جسد يقوم بنصفه المتضعضـع ٠٠ (13)

وكما أن للمرأة أنصارا دافعوا عن حقوقها ، وان لم يؤيد بعضهم سفورها ، كذلك كان لها خصوم عارضوا تطورها ، وقاوموا دعاة تحريرها ، وعللوا مناهضتهم السفور تعليلا دينيا اذ السفور فى عرفهم يمس الدين ، وهذا مصطفى آغة (1877 – 1946) الشاعر المحافظ على التقاليد يذم الرقى ومظاهر التمدن كالسفور الذى يعتبره انحرافا عن الاسلام ، ففى قصيدته « احتضار الرقى » دعوة الى الجمود غريبة وحث على التمسك بالموروث ، ومن ذلك الخمار ، وقد نشرها فى جريدة « الصواب » بتاريخ 22 جانفى 1926 ونقلها زين العابدين السنوسى فى كتابه « الأدب التونسى فى القرن الرابع عشر » (14) ، ودونك هذه الأبيات من قصيدته المذكورة ، فاقرأها لمزيد التيقن مما ذكرت لك :

هل أتاكم حديث حزب عراة ملأ الدنيا حيرة ودهاها
أرأيتم أن الغوانى أمست فى غنى عن ثيابها لاحلاها
يا ترى هل أتت على الناس أحيان من الدهر أفقدتها نهاها
فانتباها بنى الرقى فأنتم قد بلغتم من الذرى أعلاها
وأتى دور الانحدار وهذى هوة الانحطاط تفتح فاها
فلقد خط دهركم صفحات فهم اليوم ذو الحجا فحواها
وقضى ، بعد أن تمعن فيها ، : أن أرقى خليفة أشقاها

والرأى عنده فى قصيد آخر بعنوان « المرأة التونسية والحجاب » ، أن التمدن ليس تبرجا وخلع عذار ، وانما هو

---

(13) « العالم الأدبى » سبتمبر 1930 « فتاة تونس » شعر فرحات بن محمد الصالح – الفحص – زغوان ٠

(14) زين العابدين السنوسى « الأدت التونسى فى القرن الرابع عشر » ج 2 ص 40 – 41 ٠

تثقف وسمو عقلي بالمعرفة وان كان لا يرى بأسا في تلقين البنت المسلمة لغات الغرب ، ويعلل الشاعر ظهور المرأة سافرة بما هي عليه من جهل يجلب العار لقومها اذا اختلطت بالأجنبيات المثقفات ، ولذا يدعو البنت التونسية الى التسلح بسلاح العلم قبل طلب السفور ، ويبقى السفور في نظره مهما يكن من أمر هتكا لحرمة الشرع وشذوذا عن سنن العرب ، فاسمع هذه الأبيات المقتطفة من قصيده « المرأة التونسية والحجاب » المنشور بجريدة « لسان الشعب » بعددها الصادر يوم 2 جانفي 1924 :

تعالت على سنن العرب وباتت تئن من الحجب
فما المدينة خلع عذار ولا بتعاطى ابنة العنب
أراك ضحية جهل وطيش على مذبح اللهو واللعب (15)

ويوازن مصطفى آغة في قصيد بعنوان « الزواج بين إغراء المدنية ومصاعب التغالي في المهور » بين تهتك الخليعة المتبرجة المحتالة في نصب شراك الاغراء للرجال والمصونة في بيتها الزكية الأعراق ، فهذه في نظره ، يصعب لقاؤها ، ولا يطاق صداقها ، فينطفىء مع الايام جمالها ، وينشف ماء شبابها ، وتلك يهيم بحبها الرجال وان قل صونها وكثر عذرها ، لأن قلوبهم خالية من حب العفيفات اللاتي يبعن بالمهور المشطة :

سل من رمت مهج الورى أحداقها
عما لقي من غدرها عشاقها
كم أحرقت كبدا بنار صبابة
قد حل في شرع الهوى إحراقها
فاقت لواحظها سهام كنانة
يوم الوغى وقد انبرى فواقها

---

(15) نشر القصيد أيضا في كتاب « الأدب التونسي في القرن الرابع عشر » ج 2 ص 34 ـ 35 .

كسـدت بضـاعـة صـونهـا لكنـمـا
راجـت بحسـن ظـاهـر أسـواقهـا

فمـن الخـداع حيـاتهـا ، وغناؤهـا
إغـراؤهـا ، ونفـاقهـا إنفـاقهـا

ان القـلـوب اذا هـوتـهـا كـلـمـا
زادت خفـوقـا زادهـا إخفـاقهـا

كيـف السبيـل الـى النجـاة ولا نجـا
ة لمـن دهـاه دلالهـا ونفـاقـهـا ؟

مـن للـذى حـاكت لـه مـن حسنهـا
شركـا كمـا أوحـت لهـا أذواقهـا

مـن للـذى حـلـت فـؤاده عـنـوة
بحلـيـلـة حسنـا زكـت أعـراقهـا

أسفـا ؟ فهـذه لا يكـون لقـاؤهـا
سهـلا ، وتلكـم لا يطيـب فـراقهـا

أسفـا ؟ فتلكـم لا يـغـادر سهمهـا
قلـبـا وهـذه لا يطـاق صـداقهـا

كـم مثلهـا مقصـورة فـى خـدرهـا
قـد طـال فـى خلـواتهـا إطراقهـا

وتصـاعـدت زفـراتهـا حـراء مـن
نكـد الـزمـان وأغـدقت آمـاقهـا

قـد زاد فـوق الـبـدر عـشـرا سنهـا
وبـدا حليـا للعيـون محـاقهـا (16)

(16) نشر القصيد كاملا فى كتاب « الأدب التونسى فى القرن الرابع عشر » ج 2 ص 23 .

ويعيب هذا الشاعر الآباء الذين يرهقون بناتهم بحجزهن فى البيوت بعد سن البلوغ بكثير نتيجة شططهم فى المهور ، ويسمعنا نغمة جديدة غير مألوفة عنده :

يا أيها الحامى الذى يحمى المها
مهلا فليس بعادل إرهاقها
ظللتها بحماية الآباء لـ
ـكن لا يجوز لعمرك إلحاقها (17)

وكما الشاعر العراقى جواد الشبيبى يعلل المحافظة على الحجاب تعليلا دينيا فى رده على داعى السفور قاسم أمين بقوله :

منع السفور كتابنا ونبينا
فاستنطقى الآثار والآيات
تلك الوجوه هى الرياض ازدهت
للناظرين شقائق الوجنات
كانت تكتم فى البراقع خفية
من أن تمس حصانة الخفرات
واليوم فتحها الصبا فتساقطت
بعواصف الألحاظ والقبلات
صونى جمالك بالبراقع إنها
ستر الحسان ومظهر الحسنات (18)

كذلك يعلل عبد الرزاق كرباكة المولود سنة 1904 بتونس العاصمة مناهضة السفور تعليلا دينيا فى عتابه الموجه الى « داعية رفع الحجاب » ويريد بها السيدة منوبية الورتانى التى ألقت سنة

---

(17) « الأدب التونسى فى القرن الرابع عشر » ج 2 ص 23 ـ 24 .
(18) الدكتور ماهر فهمى « قاسم أمين » ص 173 .

1924 محاضرة طالبت فيها بحقوق المرأة التونسية وإزالة الخمار عنها ، فها هو يقول فى مطلع قصيده المذكور :

أعقيلـــة الاســـلام هــل يــرضيــك
هتــك الحجــاب ومــس شــرع نبيــك

مــاذا رأيــت أفــى التبــرج زبــرج
يــا ســوأة القــوم الألــى ولــدوك

مــا أنجبــوك لكــى تكــونــى سبــة
للغيــر يشنــاهــم بــهــا شــانيــك

تــاللــه داعيــة التــهتــك لــم
تراعى الدين لم ترعــى حمــى أهليــك

مــاذا يضــرك ذا الحجــاب وحــرزه
حتــى انبريــت تسفهــين ذويــك (19)

بيد ان عبد الرزاق كرباكة تخلص من ذلك التزمت عندما عرف الطاهر الحداد ، وأعجبته آراؤه الاصلاحية فى شأن المرأة ، ولقد أطنب فى تقريظه والتنويه به فى قصيد بعنوان « كلمة بريئة » ألقاه سنة 1930 فى حفل تكريم الحداد بكازينو البلفدير ، واستهله بقوله :

ليومك فى الأوهام والشبهــات أغر الضواحى خالد الصفحــات
وقفت لدين الله فى جبهة الردى تكــافح عنه البهت والنزعــات

ويرى شاعر تونسى آخر بارز فى نهضتنا الأدبية فى مطلع عصر النهضة ، وهو صالح السويسى المولود عام 1879 ، أن تعليم البنت واجب لكن مع الحجاب ، فاسمعه ينصح ابنته رشيدة بهذه الأبيات :

---

(19) زين العابدين السنوسى « الأدب التونسى فى القرن الرابع عشر » ج 2 ص 259 ـ 260 .

عيشي كجدتك البتول ببيتها
وعن التبرج والهوى أنهاك
كوني كعائشة ولا تتقاعسي
عن كل علم فيه نور هداك
لا تكشفي منك الحجاب فانه
صون به ترضين من ربـاك

ويسير أبو الحسن بن شعبان ، المولود بتونس العاصمة سنة 1987 ، في طريق صالح السويسي ، فهو لا يرى السفور الا سبيلا للتهتك والتبرج والاغراء ، وينادي بوجوب تهذيب المرأة طبق الأخلاق الاسلامية ، مع المحافظة على الحجاب وابقائها في قعر بيتها ، معللا تزمته تعليلا دينيا ، فاسمعه يعظ المرأة وقومه في تونس بهذه الأبيات المقتطفة من قصيدته الطويلة « المرأة والسفور » :

صوني محياك صوني عن خائنات العيون
ولتسدليه خمارا يقيك شر الظنون
ففي الحجاب احتجاب عن نظرة من خؤون
يا قوم صدوا العذارى عن مأرب ملعون
وارقوا بهن وبثوا فيهن روح الدين (20)

وفي قصيد آخر بعنوان « الشباب والحجاب » نشر قبيل صدور كتاب الطاهر الحداد « امرأتنا في الشريعة والمجتمع » بجريدة « النديم » بعدد 15 فيفري 1930 ، يزهد أبو الحسن بن شعبان الآباء في السماح لبناتهم بالسفور ، بدعوى أن هتك الحجاب زيغ عن الدين ، وطريق الى الفجور ، ومدعاة الى هدم القيم وتدنيس الأعراض والأنساب عند اختلاط الجنسين ،وابتعاد

(20) « الأدب التونسي في القرن الرابع عشر » ج 1 ص 56 ـ 57 .

عن التمدن الصحيح • ويصور لك الشاعر المحافظ في قصيده المذكور المرأة السافرة بين الرجال ، فاذا هي كالطريدة تضايقها الأسد وكالنعيجة في قطيع ذئاب ، واذا هي مغرية قد تفننت في تهييج حواس الرجال ، وكأن الشاعر يقول لك بلهجة استنكار : « أهذا هو ما يريد أنصار السفور ؟ » وليس المقام بسامح لنا أن نتبسط أكثر بايراد كامل القصيد ، ففي استهلاله كفاية :

أيليق بالفتيات كشف حجاب
من قبل أن يكسين بالآداب

وتلك المعاني نفسها أخرجها الشيخ الطاهر القصار في قصيده بعنوان « حسبوا التمدن في السفور » ، نشره في جريدة «النديم» قبل أسبوع واحد من ظهور قصيد أبي الحسن بن شعبان « الشباب والحجاب » في نفس الجريدة ، وزاد الطاهر القصار معنى سياسيا ، هو أن السفور طريق لتنصير المسلمين وفرنسة البلاد ، وان قصيده وقصيد أبي الحسن بن شعبان مهدا بدون شك تسميم الجو على الطاهر الحداد ، قبيل صدور كتابه « امرأتنا في الشريعة والمجتمع » ، وقد كان هذا الكتاب تحت الطبع عندما نشر القصيدان ، وهاك نفثة من نظم الطاهر القصار :

هل إنهن إذا رفعن حجابا
يبلغن من نيل العلا أسبابا
كلا فهتك الستر شر مصيبة
يغدو بها صرح العفاف خرابا
حسبوا التمدن في السفور وما دروا
أن السفور ينصر الأعرابا

ويسهل عليك تبين مدى القرابة بين قصيد أبي الحسن بن شعبان « الشباب والحجاب » وقصيد الشيخ الطاهر القصار • فأبو الحسن على مذهب الشيخ القصار المتصلب فى موقفه ضد السفور •

ويعبر حسين الجزيرى مناهض الطاهر الحداد عن حيرته فى بحثه عن الزوجة اللائقة به ، ويستعرض فى موشح بعنوان « الزواج » نماذج من النساء اللاتى يرفض البناء بواحدة منهن ، ويذكر ضمن تلك النماذج المرأة المتحررة من ربقة زوجها :

من ترى أرضى بتزويجى بها   خبرونى
بل متى أحضى بمن قلبى اشتهى   وعيونى
لا تظنوا منيتى أخت المها   والغصون

* * *

لست أرجو القرب من تلك التى   كالسعالى
تقصد (البازار) اذ فى غيبتى   لا تبالى
تلك ليست زوجتى بل شقوتى   واختبالى
وكذا لا أبتغى ذات الوشاح   فى سواد
من أراها كغراب فى الصباح   فى انفراد
لست أنسى قولها وقت المزاح   يا مرادى

* * *

وكذا أبغض تلك العابدات   للضرايح
ملحدات زائغات سابحات   فى الفضائح
هكذا أبقى حليف الحسرات   (ريقى شايح) (21)

---

(21) « الأدب التونسى فى القرن الرابع عشر » ج 1 ص 93 •

لقد استقر اذن رأى ثلة من دعاة النهضة فى تونس فى أواخر القرن التاسع عشر وأوائل هذا القرن سواء كانـوا شعـراء أو صحافيين آيقاظا على وجوب منح المرأة التونسية تعليما قوميـا ومنزليا قبل كل شيء آخر لتسلم الأجيال ، مـن بعـد ، مـن ذل التبعية وتنفض الأمة عنها غبار عصور الانحطاط ٠

وما كان فى نية عديد منهم آنذاك إطـلاق العنـان لها خـارج البيت ورفع الحجاب عنها ، لاعتقادهم ان السفور محظـور فـى الديانة (22) ، ولهذا السبب نادى جل أنصار المرأة بتعليمها مع المحافظة على الحجاب ٠ ولئن جرؤ أنصار السفـور علـى رفـع أصـواتهم من حيـن الـى آخـر بـأن الحجـاب عـادة لا ديـن فانهم لم يجـدوا آذانـا صاغيـة قبل خـروج امـرأة تونسيـة سافرة ، وانتصابها محاضرة فى جمع من الرجال لأول مرة سنـة 1924 وفى الامكان تتبع أطوار تاريخ ترقية المرأة التونسية فى بابين من كتابى بعنوان « الطاهر الحداد والبيئة التونسية فـى الثلث الأول من القرن العشرين » ٠ (23)

---

(22) أنظر مثلا :

أ ــ « الحاضرة » 10 سبتمبر 1889 « النساء والكتابة » ٠

ب ــ « لسـان الشعـب » 27 فيفـرى 1924 « المـرأة المسلمـة والحجاب » الخ ٠

(23) طبعة الدار التونسية للنشر سنة 1967 ٠

مع الشيخين المصلحين
راجح ابراهيم وسالم بن حميدة
في جدلية بين القديم والجديد

◆ مصــادر البحث ومشــاكله :

لما طلب مني اخواني منظمو هذه الندوة (1) منذ أيام قليلة أن أساهم فيها بدراسة للتعريف بالشيخين المصلحين راجح ابراهيم وسالم بن حميدة لم أستسهل الموضوع لعلمي أن الشمول فيه عسير على الدارس المعاصر إذ أن آثار الراحلين الكبيرين ظلت مخطوطة مغمورة أو منثورة مبعثرة في الصحف والمجلات التونسية ، وفي مقدمات بعض الكتب والدواوين وفصول دراسات سريعة عن الأدب التونسي في مطلع هذا القرن ، وتلك هي علة جهل التونسيين وخاصة الجيل الذى لم يواكب الحركة القومية في بلادنا حتى اندلاع الحرب العالمية الثانية لآثار ذينك المصلحين ولآثار أعلام تونسيين آخرين في الأدب والسياسة والاصلاح الاجتماعي والديني .

وليس ضياع الآثار أو بقاؤها مبعثرة في مراجع يصعب الوصول اليها لعدم تنظيمها والتصرف فيها للفائدة الجماعية امرا خاصا بآثار هذين العلمين بل هو مصيبة أدبنا وتراثنا التونسي الفكري في العصر الحديث منذ مطلع ما اصطلح على تسميته عصر اليقظة او النهضة وخاصة في الثلث الأول لهذا

---

(1) نص دراسة ألقيت في مهرجان أكودة خلال شهر أوت من سنة 1968 .

القرن كما بينت ذلك فى العديد من المناسبات وخاصة فى بحثى المطول عن الطاهر الحداد والبيئة التونسية فى عصره ٠

هذا سبب أول لاستصعابي الخوض فى حديث مركز عن الشيخين المصلحين ، أما السبب الثانى فهو معرفتى العرضية لهذين العلمين لأنى لم أنكب على دراستهما دراسة خاصة بل لفت نظرى أهمية الدور الاصلاحى الذى لعباه فى تونس بالمحاضرة والمقالة والقريض والعمل الحزبى الوطنى وتيقنت من أهمية ذلك الدور أثناء انكبابى على دراسة شخصيات أخرى كان لها اتصال بهما كالطاهر الحداد ، وسعيد أبى بكر وأثناء رجوعى الى وثائق ومجلات وجرائد تونسية عربية كالحاضرة والتقدم والتونسى والأمة والمشير ومرشد الأمة والنديم والنهضة والوزير والرشدية والزهرة والزمان والصواب وصدى الساحل والسعادة العظمى ومجلة خير الدين والغرب والعالم الأدبى والبدر وغيرها كثير فضلا عن جرائد ومجلات تونسية أخرى باللسان الفرنسى يطول ذكرها ٠ قد تراكم عليها غبار الأيام ونسيها من عاصرها ولم يسمع بها جل أقرانى المنتسبين الى الثلث الثانى من القرن العشرين بله جيل ما بعد الثورة التحريرية ٠

◈ قلق جيل :

وقد حضرت فى هذه الأمسية لا لأقوم بعرض مفصل لمقومات تفكير الشيخين المصلحين راجح ابراهيم وسالم بن حميدة بل لأبدى فحسب بعض الخواطر عن أدبهما الاصلاحى ولأستمع على الأخص لكلمات أصدقائهما وتلاميذهما لمزيد فهم الدوافع التى حركت فيهما رغبة إصلاح الفاسد وتغيير الأوضاع المتعفنة فى مجتمع جل عناصره راكدة لم يكن يجتاحه الوعى الجماعى فى ظروف قاسية من تاريخ تونس ، ودفعتهما الى إحياء الضمائر

وإنعاش النفوس وإيقاظ الهمم إذ كانا يتمزقان تمزقا أليما ـ على غرار التونسيين الأيقاظ عصرئذ ـ لهول الهوة الفاصلة بينهم وبين وطنهم ، ويعبران عن قلقهما الوطنى بنفثاتهما الحارة وعباراتهما الحادة التى جرهما اليها الألم والقلق من أحوال عصرهما ووضع وطنهما المغتصب الفاقد أسباب القوة الفكرية والمادية كما جرهما اليها صدمة إدراكهما جمود الشعب التونسي وضعفه ورقي المستعمر وقوته والهوة الفاصلة بين المشارقة والغربيين عامة ·

ان قلقهما قلق جيل أو جيلين من أدباء ومفكرين يقظين وجدوا أنفسهم أمام فراغ مهول فلم ينطووا على أنفسهم لأنهم قلقون بالمعنى الوطنى العميق بل ثاروا وتحركوا وفكروا فى وسائل إنقاذ شعبهم من ذل التبعية وتوفير الكفاية لأمة ركدت طوال قرون الظلام فوهن منها العظم بعد الغضارة واعتراها اليبس الفكرى وفاتتها السيطرة على الطبيعة والمادة والآلة ثم داهمها الاستعمار فغلبها على أمرها ·

◆ أصول النهضة التونسية :

وان الدارس ليجد فى مقدمة ديوان سعيد أبى بكر التى كتبها أبوه الروحى الشيخ راجح ابراهيم تعمقا فى تحليل تقهقر المسلمين فى عصور الظلام التى طال ليلها حتى نعتها الشيخ راجح بأنها العصور النحسة على الاسلام السوداء التى أثمرت للمسلمين الحنظل وكذلك يجد الدارس فى تلك المقدمة عرضا طيبا مستقيما عن أصول النهضة وبوادر الحركة الاصلاحية التونسية التى يعتبر من أساطينها الشيخان راجح ابراهيم وسالم بن حميدة ، ومن الانصاف أن يعترف جيل اليوم لهما ولغيرهما من المفكرين والنشطين المصلحين فى تونس بالفضل الكبير فى تطوير العقول وإيقاظ الهمم وأن يدرك أن لتونس مساهمة

فعالة فى إصلاح وضع العالم الاسلامى فى أواخر القرن الماضى وفى هذا القرن جدير بالتاريخ أن ينصفها •

◆ مصلحـان أصيلان :

لقد كانا بحق مصلحين أصلين شهد لهما بذلك جيـلان علـى الأقل فى تونس ورددت الصحف والمجلات التونسية فى غير مـا مناسبة صدى ذلك •

ولئن كانا يختلفان فى الاتجاه التفكيرى أحيانا فان صلة المنبت الترابى والثقافة الاسلامية المتشابهة والسـن المتقـارب وحب الخير لتونس تجمع بينهما ، غير أن الشيخ سالم بن حميدة كان أكثر حظا من الشيخ راجح ابراهيم اذ توفى هذا الاخير فى سنة 1933 عندما كان تخليص تونس من كابوس الاستعمار حلما بعيدا من أحلامه وأحلام جيله الملتاع بينما عاش الشيخ سالم بن حميدة الى سنة 1960 فتحققت فى أواخر حياته جل أمانيـه فتحـررت تونس من هيمنة المستعمر والمجتمع التونسى من عقيم التقاليد •

وصدرت فى الثالث عشر من أوت سنة 1956 مجلة الأحـوال الشخصية حيث أعلنت حقوق المرأة التونسيـة وواجباتهـا التى ناصرها الشيخ سالم بن حميدة منذ مطلع هذا القرن •

عرفت الشيخ سالم بن حميدة فى صباى وشبابى فى دكانه بين المقاهى بسوسة حيث كان يجلس للاشهاد ويؤمه القصاد والمعجبون به ، وكنت ألاحظ ذلك من دكان آخر قبالته لمصطفى الجزيرى جارنا وصديق والدى ، ولا أتذكر أنى جلست إليه إلا مرة واحدة فى ذلك العهد مرفوقا بوالدى فكانت معرفتى له معرفة خارجية سطحية •

ومع ذلك أتاحت لى الظروف بـأن أستمـع اليـه فـى بعض محاضراته ومناقشاته بدار الجمعيـة تحت إشـراف الشبيبـة

المدرسية ، وسمعته يخطب طويلا في اجتماع نقابي عظيم قد انعقد في كازينو سوسة ولا أذكر الآن تاريخه بالضبط ، فسبرت حماسه وغيرته على وطنه وتمسكه بأصالة شعبه وعرفت طلاقة لسانه واسترساله في أفانين الكلام نثرا وشعرا ، وميله الى المعاني العميقة التي لا تستخرج الا بالغوص حتى سمي بحق فيلسوف الساحل ٠

ثم اكتشفته من بعد ذلك في مقالاته وأشعاره التي كان نشرها في الصحف والمجلات التونسية منذ مطلع هذا القرن اذ كان ينتمي الى جماعة حركة حزب الشباب التونسي التي تزعمها علي باش حانبه مؤسس ومدير جريدة التونسي لسان تلك الحركة الوطنية ٠ وللشيخ سالم بن حميدة — الى جانب علي باش حانبة والشيخ عبد العزيز الثعالبي وغيرهما مساهمة في تحرير النشرة العربية من تلك الجريدة وهو في سن العشرين تقريبا ٠ ومن المعلوم أن مرحلة حركة حزب الشباب التونسي تمتد من سنة 1907 الى سنة 1912 إذ صدر العدد الأول من جريدة التونسي الأسبوعية يوم 7 فيفري 1907 والعدد الأخير يوم 13 مارس 1912 أي قبل نفي علي باش حانبة بأسبوع صباح 6 مارس 1912 بعد مقاطعة التونسيين لشركة الترام الاستعمارية ومعركة الزلاج قبل ذلك ٠

أما الشيخ راجح ابراهيم فقد توفي في أواخر سنة 1933 قبيل تصدع اللجنة التنفيذية للحزب الحر الدستوري القديم في مارس 1934 ، وقد نعتته الصحف التونسية زمنئذ وفي مقدمتها الارادة التي كان الشيخ راجح إبراهيم ينتمي الى جماعتها وتربطه بواحد منهم خاصة صداقة متينة وهو محيي الدين القليبي كما تبينه مقدمة رسالة سيف الحق على من لا يرى الحق لعمر البري المدني وقد كتبها حاميه الشيخ راجح ٠ لم أعرفه إذن معرفة عيان اذ لم أكن موجودا في سنة 1933 ، وانما عرفته من خلال بعض

كتاباته المنشورة فى الصحف التونسية كالنديم والزهرة والارادة وفى مقدمات كتب ودواوين لأصحابه وتلاميذه كمقدمة رسالة سيف الحق على من لا يرى الحق وهى رسالة ألفها عمر البرى المدنى للرد على كتاب امرأتنا فى الشريعة والمجتمع وكتصدير ديوان السعيديات لسعيد أبى بكر ، والفصل الوارد فى كتاب مجتمع الفرائد للجيلانى الفلاح بعنوان عبرة من قصص التاريخ الاسلامى لراجح ابراهيم •

◆ اتصـال الراحلين بتيـار إصلاحى أصيل :

قلت عن قصد إنهما مصلحان أصيلان إذ لا ينفصلان عن تيار إصلاحى تونسى أصيل ظهر مع المشير أحمد باشا فى أواخر الثلث الأول للقرن الماضى وتدعم فى عهد خير الدين الوزير الأكبر الذى سعى الى تنفيذ منهاجه المضبوط فى كتابه أقوم المسالك فى معرفة أحوال الممالك وأقبل على تنظيمات فى السياسة والادارة والاقتصاد والاجتماع والتعليم ، وبقى أثره راسخا فى آثار وأعمال الرعيل الاول من تلاميذ هذا المصلح وآخص بالذكر منهم محمد البشير صفر الذى كان يجله الشيخ راجح ابراهيم ويعتز بأستاذيته ويعتبره بطلا غيورا وزعيم النهضة بعد خير الدين ، وقد طبع به الشيخ سالم بن حميدة وبقى شىء من روح البشير صفر راسخا فى نفس الشيخ راجح ابراهيم متجليا فى مقالاته التاريخية التعليمية الداعية الى الاعتبار بأحوال القرون الخالية والامم البائدة والى المحافظة على الدوام الذاتى التاريخى للانسان التونسى المسلم المهدد زمنئذ بالالحاق التام بفرنسا ، بسياسة التجنيس ، والشيخ راجح يحارب التذبذب والتلون فى المشرب وهو الذى صير دون شك سعيدا أبا بكر ابنه الروحى محاربا جسورا للفناء الذاتى بقريضه ونثره •

ولا غرو أن يطبع البشير صفر تلميذيه المذكورين بهذا الطابع اذ كانت دروس هذا المربي الطيب الذكر ، بكر المدرسة الصادقية ومؤسس الخلدونية سنة 1896 محاضرات في التاريخ والفلسفة والاعتبار بأحوال القرون الخالية والأمم البائدة والمقارنة بين الحاضر والماضي على حد قول الشيخ راجح ابراهيم في كلمته التمهيدية لديوان السعيديات •

واذا فكرت مليا في أصول الحركة الاصلاحية التونسية تبينت أنها كانت تستمد روحها من تعاليم العلامة ابن خلدون رائد علم الاجتماع البشري وفلسفة التاريخ ، ولك أدلة قطعية على ذلك في كتاب إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس في عهد الأمان لأحمد بن أبي الضياف ، وفي كتاب أقوم المسالك لخير الدين التونسي • ولحركة الاصلاح التونسية صلة بالتنظيمات الاصلاحية في الآستانة قبل ظهور الحركة الاصلاحية السلفية التي تزعمها في المشرق جمال الدين الأفغاني • ألا ترى أن التنظيمات كلمة عربية وبمفهومها الاصلاحي الحديث تركية وهي بالأحرى تونسية على لسان خير الدين •

قلت يقينا إن الشيخين المصلحين راجح ابراهيم وسالم بن حميدة لا ينفصلان عن تيار إصلاحي تونسي أصيل ، قائم على أساس الحوار الدائم بين القلب الشرقي والعقل الغربي في غير تمشرق ولا تمغرب ، لأن رواد الاصلاح في تونس كانوا يتحسسون الأصالة بجدلية Dialectique فرضها وضع جغرافي لتونس في ملتقى الشرق والغرب ، وماض حضاري متصل بالجهتين بدون تذبذب كما أبان ذلك الشيخ راجح ابراهيم في مقدمة السعيديات ذات الأهمية البالغة • وما من شك في أن البذرة الاصلاحية الأولى بعد عصور الظلام في تونس ترجع الى ما قبل الحماية بنصف قرن على الأقل ومن الاجحاف إنكار تلك الحقيقة ، ولم يفت الشيخ راجح ابراهيم التفطن اليها سنة 1927 فاسمعه يقول :

« تونس المسلمة العربية عضو من الجسد الاسلامى كان لها الحظ الأوفر فى سعادته وشقاوته وتقلبت فى جميع هاتيك الأدوار وذاقت حلاوة الدهر ومرارته ، بيد أن تونس أخذت تستفز للنهوض وتسير فى طريقه قبل أن تنشر بها دولة الحماية رايتها ـ وهى حقيقة وإنكارها جناية على التاريخ .. »

◆ الحوار بين عقليتين :

أما الزارع البذور الاصلاحية الأصيلة التى لم تنبت ولم تثمر فى القرن الماضى وفى مطلع هذا القرن الا بمقدار محدود ومع الأيام ، فهو خير الدين الوزير الأكبر ، صاحب الفضل فى التنظيمات الادارية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية وفى إصلاح التعليم بجامع الزيتونة بعد طويل جمود ، وفى تأسيس الصادقية ومكتبتها وتلقيح ثقافة شرقية بأخرى غربية نتج عنهما مع الايام فى الخلدونية والصادقية ونادى قدمائها والجامع الأعظم حوار بين المدرسيين والزيتونيين أنعش النهضة وخدم العلم والأدب وأفاد الوطن وقرب بين عقليتين لم تسلما أحيانا من التصادم ولكن بدون كسر ولا قطيعة نهائية .

وقد تحقق الحوار بين معاصرى خير الدين سواء من أصحاب الثقافة المزدوجة أو الشرقية فحسب ، ثم تواصل مع تلاميذ خير الدين أبكار المدرسة الصادقية من الجيل الذى صنعه فتأثر بمبادئه أمثال البشير صفر مؤسس الخلدونية سنة 1896 حيث تواصل الحوار بين عقلانية غربية وروحانية شرقية ومحمد الجعايبى صاحب الصواب ومجلة خير الدين ، ومحمد باش حانبة وشقيقه على باعث جمعية قدماء تلامذة المدرسة الصادقية فى أواخر سنة 1905 ، وقد كانت تلك الجمعية تهدف الى إشعاع ثقافة حية مزدوجة بها تحقق الحوار المنعش وتيسر التطور ، ثم

سرعان ما انقلبت على غرار الجمعية الخلدونية منتدى سياسيا .

◆ موقف الراحلين من التعليم الزيتوني :

وإن ما غرسه في نفوس الزيتونيين على باش حانبة وجماعته ومن بينهم الشيخ سالم بن حميدة قد أتى أكله بعد حين ، فتجلت ثمرة غرسه في حركة المطالبة باصلاح نظم التعليم بالجامع الأعظم بعد أن ظهرت بوادرها يوم 11 مارس 1910 ثم تواصلت الى سنة 1911 في جو صاخب من المظاهرات والاجتماعات الاحتجاجية كالاجتماع التاريخي الذى حضره على باش حانبة يوم 25 أفريل سنة 1910 بصحن جامع الزيتونة وأبان فيه باسهاب فوائد الاجتماعات وتأثيرها في إنهاض الأمم وترقية الشعوب ، ولم تكن الاجتماعات الشعبية التوجيهية مألوفة في تونس قبل ذلك التاريخ بمثل تلك الصفة اذ استطرد على باش حانبة يومئذ الكلام على الحرية فقال :

« إنها لا تعطى عفوا وإنما تؤخذ قسرا ، لكن يجب قبل كل شيء استعمال الحكمة والروية في الحصول عليها » .

ولا يستبعد أن يكون الشيخ سالم بن حميدة ضمن الحاضرين في ذلك الاجتماع الاحتجاجي العظيم المتلون بالسياسة لأنه شارك مشاركة إيجابية طويلة النفس في الحملة القلمية التي نُظمتها جريدتا التونسي والمشير في سنتي 1910 و 1911 لتوعية الزيتونيين وترغيبهم في المطالبة باصلاح التعليم في معهدهم الديني .

ويجد الباحث في التونسي بعددها الصادر يوم 28 نوفمبر 1910 مقالا للشيخ سالم بن حميدة بعنوان : هواجس الصدور في الجامع

المعمور حيث صور ما ولدته طرق التدريس العقيمة وثرثرة بعض الشيوخ وحياة المقت فى حلقات الدرس وفى مدارس السكنى للآفاقيين من شعور بالمرارة والفشل والألم والغيظ الشديد فى نفس الطالب الزيتونى زمنئذ ، وهاك ـ لمزيد تيقن من ذلك ـ عينة من مقاله المذكور : « زرت بعض اخوانى من الطلبة الزيتونيين فألفيته والأسى قد سطر على صفحات وجهه الكئيب آية من آيات الحزن .. وجدته محتدما غيظا ، يكاد ما به أن يعدمه الرشد فتنفلت منه قواه المدركة .. نعم وجدته على النحو الذى أبنته ، ولكن هل تعلم مما يكاد يتميز من الغيظ ، وعلام أحرق قلبه قبل أن يظهر فى أجفانه فيض من الحقد وأى فيض أثاره ضياع الوقت وحقد أنجبته فى نفسه حياة المقت يغتاظ من شيخ مكسال أو مهذار أو مشعوذ فى دروسه . »

◆ إصلاح التعليم :

وامتلأت فى تلك الفترة أعمدة الصحف بمقالات داعية الى إصلاح التعليم الزيتونى وخلق حوار بين عقليتين وثقافتين شرقية وغربية ومن أهمها بحث طويل للشيخ سالم بن حميدة نشر حلقات متسلسلة بجريدة المشير الأسبوعية فى أعدادها (3 ــ 5 ــ 7 ــ 8 ــ 9 ــ 12) سنة 1911، وجعل الشيخ المصلح أبوابها متعلقة بالتلميذ والشيخ والكتب والمراقبة والنظارة والادارة والغاية من التعليم والطرق الموصلة إليها ودرجات التعليم وتوزيع الدرجات بنسبة السنين وتحديد سنى التعليم وتوزيع المواد على الشيوخ بنسبة الأهلية وجداول التعليم السنوية والاختبارات والمنشطات والعلاقات بين التلميذ وشيخه وسن قانون داخلى يجرى العمل بمقتضاه وشذرات أخرى متممة للموضوع .

وفى جميع تلك الأبواب كشف عن الأمراض واقترح وسائل العلاج بصفة عصرية تدهش الباحث اليوم بعد مضى أكثر من

نصف قرن على الجهر بها ، وهاك عينة دالة على يقظة الشيخ المصلح وعلى ثوريته الصاخبة التى أزعجت الجامدين عصرئذ :

« إنك متى ألحت فى التنقيب رأيت أن هاته المعلومات رغم تبعثرها وتشويشها قد أكلت منها الوسائط الغايات حتى أصبحت ... لا تصلح الا للدلالة الصريحة على ما أصاب الاسلام والمسلمين من علل الجمود والخمول والسقوط والثبور .

وتجد فى هاته الشقائق والجهل المركب الذى طالما أودى برجال الأمة روحا ضئيلة عليلة تئن تحت نير التشويش والأغراض والجمود . والله يشهد أن لولا تلك البقية الباقية من خلال تلك الروح الكريمة لخر سقف الجامع على ما به من فرط ما يقع فيه من الضلالات وأنواع التخرص والهوس والظلمات الداخلية التى تودى بالدين ، تودى بالعقل ، تودى باللغة ، تودى بالآداب ، تودى بالأخلاق ، تودى بالعادات والسنن الكريمة ، تودى بالعلم ، تودى بالفكر ، تودى بالجنس ، تودى بالعائلة ، تزيد الحياة ويلات على ما بها من « الويلات » .

وتكرار تودى ها هنا مقصود وها هنا جرأة لم يكن يقدر عليها الشيخ راجح ابراهيم فى كثير من الأحيان لتمسكه بمذهب إصلاحى سلفى متشدد لا يسمح بمثل ذلك الرفض . فهو ـ على تأثره بالرعيل الأول من المصلحين وعلى رأسهم البشير صفر الذى اعتبره راجح زعيم النهضة وبطلا غيورا ـ معتز بانتسابه الى جامع الزيتونة لا يناقش فى محصول ثقافته ، خلافا لما كان عليه الشيخ سالم بن حميدة كما يبينه هذا الوصف الغنائى الوارد فى مقدمة السعيديات سنة 1927 .

« دبت الحياة العصرية فى عرصات جامع الزيتونة دام عمرانه بعد جمود طويل وتباعد عن كل جديد فكان هذا المعهد الكريم ـ ذو المجد التالد والتاريخ المجيد ـ ينبوعا من أعذب ينابيع النهضة ودعامة من أمتن دعائمها ، وكان لا يزال لأبنائه الفضل الكبير فى خدمة الوطن والعلم والأدب والأخلاق » .

والحق يقال أن الشيخ راجح ابراهيم كتب ذلك الوصف في سنة 1927 بينما ذكرت كتابات للشيخ سالم بن حميدة متقدمة العهد يرجع تاريخها الى سنتي 1910 و 1911 ٠

وكما تغنى راجح ابراهيم بالزيتونة فقد ذكر منافع الصادقية وناديها والخلدونية ومكتبتها بكامل الموضوعية لأنه حريص على مواصلة الحوار بين القديم والجديد وبين عقليتين وثقافتين كما بينت من قبل : ولا أدل على ذلك من أنه الأب الروحي لسعيد أبي بكر صاحب ديوان السعيديات والأديب الصحافي المناضل ، وسعيد مثقف عصامي لم يتلق دروسا بجامع الزيتونة وانما تتلمذ لشيخ من شيوخه كان يؤمه الشاعر الناشىء في ناديه بسوسة وكان ذلك المنتدى مكتب الوكيل الشيخ راجح ابراهيم بسوسة يلتقي فيه الأدباء والمثقفون والمشتغلون بالسياسة في حين كسادها والمهتمون بالاصلاح والصحافيون بالساحل ، ليستعرضوا ألوانا من الأدب ويخوضوا في شتى المواضيع التي كانت تشغل بال التونسيين الأيقاظ في الثلث الأول لهذا القرن ، ويحيوا ذكريات دينية كميلاد الرسول الكريم وهجرته عليه السلام ، كما يشهد بذلك تلاميذه الأحياء أمثال حسن بن سعيد والهادي بن فرج وكما في بعض الاشارات في الصحافة التونسية وفي قصيد تأبين من نظم تلميذه التهامي بن عمار ، نشر في جريدة الارادة يوم 21 جانفي 1934 بعنوان : دمعة حراء على فقيد الوطن المنعم الشيخ راجح ابراهيم ومهما يكن من أمر فان الشيخ راجح ابراهيم أقرب الى النزعة الاصلاحية السلفية المتشددة في الدين منه الى التيار العقلاني المتحرر في الاصلاح اذ يبدو ـ الى جانب التأثيرات التونسية الأصيلة فيه ـ متأثرا كبير تأثر بالحركة الاصلاحية السلفية الناشئة في المشرق العربي في نهاية القرن التاسع عشر بقيادة جمال الدين الأفغاني وتلميذه محمد عبده الذي زار تونس في مطلع هذا القرن وفي أواخر القرن الماضي ٠

◆ ضجة سنة 1934 وظروف تصدع الحزب الدستورى القديم :

وتلك النزعة الروحية السلفية المتصلبة قد ربطت الشيخ راجح ابراهيم بجماعة اللجنة التنفيذية للحزب الحر الدستورى القديم ، الذين تشددوا فى الدين وفى المحافظة على التقاليد ورفضوا فصل السياسة عن الدين لانتهاج طريقة عصرية فى الكفاح ، كما تشهد بذلك مقالاتهم وافتتاحياتهم فى جريدة الارادة حيث أنكروا فى ظروف تصدع اللجنة التنفيذية سنة 1934 تمييز المنشقين الدستوريين الجدد فى طريقتهم النضالية التى أخرجت القضية التونسية من الوحل بعد ارتطامها فيه طويلا ، بين الروحية والزمنية مع احترامهم لمقومات الأمة الدينية والاجتماعية واللغوية وحرصهم على تدعيمها كما يبينه الجدال بين الاشتراكيين (Laffite) et (Durel) وبين الدستورى الحبيب بورقيبة سنة 1929 فى جريدتى اللواء التونسى (L'Etendard Tunisien) وتونس الاشتراكية Tunis - Socialiste ولا أدل على خلط القدامى من اللجنة التنفيذية بين الدين والسياسة وبين الروحية والزمنية من ردهم التالى على المنشقين الجدد بزعامة الحبيب بورقيبة فى ركن النجوى من جريدة الارادة يوم 12 فيفرى 1934 :

« ينتقدون علينا مسألة مزج السياسة بالدين ويقولون إن الحزب أصبح بذلك أشبه شىء بالطريقة الصوفية يتلى القرآن فى جلساته وتؤثث قاعة للصلاة فى ناديه ، ويشترط على من آراد الانخراط فيه أن يقسم بالله يمين الاخلاص واضعا يده على المصحف الشريف ، هذه أمور لا يرضونها ولا يريدون أن تكون فى الحزب ... »

◆ فى الخصومة حول الطاهر الحداد :

والقدامى هم الذين لم يغفروا للطاهر الحداد آراءه الاصلاحية الجريئة فى ميدان الأحوال الشخصية عندما جهر بها فى كتابه « امرأتنا فى الشريعة والمجتمع » سنة 1930 وبجل تلك الآراء قبل ذلك التاريخ سنة 1928 فى حلقات متسلسلة بجريدة الصواب لم تثر ضجة فى المرة الأولى ، وقد أعادوا عليه الكرة فى عديد من المقالات فى ركن النجوى بالارادة عندما ظهرت بوادر الخلاف بينهم وبين المنشقين عنهم فى حركة الحزب الدستورى أوائل سنة 1934 ويومئذ التجأ أقطاب اللجنة التنفيذية مرة أخرى الى الدين واستغلوه بنية الاطاحة بجماعة العمل التونسى محاولين بذلك تشويه سمعتهم وتضليل الرأى العام التونسى وتأليبه على مخالفيهم .

بين الماضى والحاضر

◆ أنوار جديدة على ظروف تصدع اللجنة التنفيذية :

واذ لم يمر زمنئذ طويل وقت على الضجة الكبرى التى أثيرت حول الطاهر الحداد نصير المرأة التونسية الذى جرؤ مع ثلة من رفاقه فى النضال على الانسحاب من صفوف القدامى قبيل انضمامهم الى حركة محمد على العمالية ذات الأغراض السياسية الوطنية التى تألبت عليها اللجنة التنفيذية مع بقية الأحزاب وذلك لعدم رضا الحداد والثلة من رفاقه بطرق العمل فى اللجنة التنفيذية التى انقلبت مجمعا صالونيا يتبارى فيه ارستقراطيون يميزون بين الخاصة والعامة ويرفضون الآفاقيين من مجالسهم الضيقة ويقول أفراد منهم ببعض المبادىء الشيعية المتطرفة فى السياسة كالظاهر والباطن والكتمان والدعوة الى النفاق كما بينه ركن النجوى من الارادة بتاريخ 21 فيفرى 1934 حيث رد

الكاتب على المنشقين وخاصة على البحرى قيقة كاشف فضائح أحمد الصافى وجماعته فى مقابلتهم مع المقيم العام فان جماعة اللجنة التنفيذية حاولوا إثارة الضجة حول الحداد من جديد فى أعمدة الارادة فى ركن النجوى طيلة أشهر ستة من فيفرى الى جويلية وربطوا اسم الطاهر الحداد بالمنشقين لتسميم الجو السياسى عليهم وفصلهم عن الامة بتهمة المروق عن الدين كما فعلوا بالضبط مرة أخرى فى سنة 1956 عندما نظموا فى جريدة الاستقلال بعيد استقلال البلاد واعلان حقوق المرأة بصفة قانونية فى مجلة الأحوال الشخصية حملة شبيهة بالحملة التى نظمت ضد الطاهر الحداد من سنة 1930 الى سنة 1934 فى الصحف التونسية وكانت الحملة فى المرة الثالثة والأخيرة موجهة ضد المشرع التونسى الحبيب بورقيبة وحزبه غير أنها باءت بالفشل لأن من نظمت ضده وهو الرئيس الحبيب بورقيبة قد عرف كيف ينازل الخصم فى الميدان الدينى ، وكان يملك الوسائل الكفيلة بوضعهم عند حدهم عندما صعب الحوار المنعش البناء لأن مناهضى إصلاحاته آنذاك أوصدوا باب الاجتهاد فى حدود جوهر الدين ، وقد كشف عن نفاق العديد منهم المتظاهرين بالتقوى والدفاع عن الشريعة تعصبا أعمى وخدمة لأغراض سياسية .

وهذه اللقطة التاريخية مما يسمى التاريخ الصغير La Petite - Histoire ذات أهمية بالغة وقد جرني الى هذا الاستطراد تشابه الماضى والحاضر لان الماضى فى كثير من الاحيان أشبه بالحاضر من الماء بالماء على حد قول ابن خلدون ، وان قال هرقل: « إننا لا نستحم مرتين فى نهر واحد » .

◆ موقف الشيخ راجح ابراهيم فى قضية الحداد :

ذلك أن المغفور له الشيخ راجح ابراهيم رغم اعتباره أحد أركان الحركة الفكرية الاصلاحية فى الثلث الأول لهذا القرن

بتونس رغم عدم رفضه مبدئيا ترقية المرأة التونسية المسلمة ، ورغم رحابة صدره واعتداله فى أحكامه كما فى تعليله لنقمة المعرى على بنى الانسان ورجال الدين فى مقدمة السعيديات فانه لم يتخلص من صخب الضجة التى أثيرت لأغراض شخصية وسياسية ضد الحداد وقد أبنت ذلك فى دراستى « الطاهر الحداد والبيئة التونسية » فى عصره إذ وقف الشيخ راجح موقفا حائرا فى تلك القضية باستسهاله التهجم على نصير المرأة التونسية فى جريدة النديم يوم غرة نوفمبر سنة 1930 قبل أن يقرأ كتابه « امرأتنا فى الشريعة والمجتمع » .

وتلك معرة دالة على تحامل وانحراف عن منهاج النقد الصحيح والموضوعية العلمية أكون ممنونا باهتدائى الى عذر يخفف من وطأتها ويغفر لكاتب معروف بآرائه الاصلاحية النبيلة ، أما الضجة الثانية التى أثيرت حول نصير المرأة الطاهر الحداد والمنشقين عن جماعة اللجنة التنفيذية للحزب الدستورى القديم فى أوائل سنة 1934 فانه لم يعشها ولم يمكنه الأجل من إبداء رأيه فيها اذ توفى ـ تغمده الله برحمته ـ فى أواخر سنة 1933 قبل تصدع الحزب الدستورى القديم .

◆ موقف سالم بن حميدة فى قضية الحداد :

قد علمت أن من أسوأ ردود مناهضى الحداد تهجم الشيخ راجح ابراهيم ، وهو من دعاة النهضة على كتاب امرأتنا فى الشريعة والمجتمع قبل مطالعته وها أنا أذكر اعترافا طريفا للشيخ سالم بن حميدة وهو من مواليد بلدة أكودة مسقط رأس الشيخ راجح ابراهيم ومن مشاهير دعاة النهضة والاصلاح فى الثلث الأول لهذا القرن بأنه ناصر الحداد وكتابه قبل سابق اطلاع على فحواه إخلاصا لفكرته فى ترقية المرأة ووفاء لصديقه وتلميذه وإيمانا باخلاصه لدينه .

غير أن الشيخ سالم بن حميدة قد شعر بعد انتهاء حفلة تكريم الحداد التى ترأسها بنفسه وخطب فيها عندما تقاعس رشيد بن مصطفى المعين رئيس الحفلة قبل انتظامها ورافق الشيخ سالم بن حميدة يومئذ الى الحفلة إحدى بناته لالقاء مخمس شعرى من نظمه بعنوان الفتاة مطلعه :

زهـرة الأوطـان أنت الأمـل فيـه نحيـا أنت نعـم الموئـل

قلت إنه شعر بعد حفلة التكريم بضرورة مطالعة الكتاب ليمكنه إبداء رأيه عن روية • وذلك عبر عنه فى رسالة وجهها الى الطاهر الحداد ليطلب منه مده بنسخة من كتابه امرأتنا فى الشريعة والمجتمع واليك فقرة هامة من تلك الرسالة التاريخية التى تفضل باطلاعى على نصها بخط يد الشيخ سالم صهره صديقى الحبيب عباس :

« أنتم تعلمون أنى شاركت فى الاحتفال بكم لما ألفتم كتابكم : امرأتنا فى الشريعة والمجتمع لأنك ابنى وصديقى وشريكى فى فكرة تحرير المرأة من ربقة عوائد اتخذت دينا ينازل دين الله تعالى محاولا الظهور بجنده المتنطع الجبان الأعزل ، دون أن أبالى بما إذا كنت أخطأت أم أصبت أم خلطت عملا صالحا وآخر سيئا لاعتقادى بصدق إيمانكم وجزمى باخلاصكم فى إسلامكم ويقينى أنكم ككل عامل مخلص مجتهد له أجره أخطأ أم أصاب وتحققى أنكم كتبتم ما كتبتم لينقد قبل أن يعتقد مكرما فيكم شجاعتكم وجرأتكم وطالما أكرم الرجل منازله الرجل فضلا عن صفيه وابنه وأخيه •• »

لقد كان ذلك موقف الشيخ سالم بن حميدة المتفتح للحوار المفضى الى الترقى والخير والمناصر للمرأة الذى طبق دعوته الاصلاحية فى بناته •

◆ تفتــح مدهش ومنعش :

غير أنه لم يجهر لأول مرة بتأييد ترقية المرأة التونسية فــي سنة 1930 اذ ناصرها منذ مطلع هذا القرن فقد أنشد هذا المربى المصلح الجدير باحتلال مقامه فى برنامج التفكير الاسلامى فى معاهدنا قصيدة أخلاقية فى حفل زفاف صديقه البشير الفورتى سنة 1911 لتهنئته بالعروس وتقديم جملة نصائح لــه وللجيــل الصاعد وأبدى فى قصيدته مناهضة تعدد الزوجات والمغالاة فى الصداق والزواج الانتفاعى طمعا فى الثراء وصــدع بوجــوب احترام حق الاختيار بالنسبة للزوجين وتعليم البنت وتربيتهــا طبق مكارم الأخلاق وكان حفل زفاف الصحافى البشير الفورتى فذا فى بابه آنذاك اذ انقلب « سوق أدب » تنوعت خطبه وتفاضل خطباؤه وتركت فيه عوائد النقر واللهو والتخمة وقد سقت فى كتابى الطاهر الحداد والبيئة التونسية نص ذلك القصيد كاملا لأهميته التاريخية لا الأدبية اذ تضمن بعض أبيات غير موزونــة لم تسلم من الخلل اللغوى وإنى أحيلكم على تلك المطولة لمزيد تيقن مما ذكرت • وما كان القصد من تعليــم المــرأة التونسيــة المسلمة ومن ترقيتها فى نداءات دعاة الاصلاح التونسييــن فــى الثلث الأول لهذا القرن وفى أواخر القرن الماضى كمــا وضحت ذلك فى الباب الرابع من كتابى تشريكها فى أعمال الرجال فى المجتمع وتمكينها تدريجيــا من اكتســاب حقوقهــا • حتى جــل نصرائها فى ذلك التاريخ أمثال حسين بلخوجة ومحمد الجعايبى وحسن حسنى عبد الوهاب وسعيد أبى بكر وغيرهم كثيــر مــا تخلصوا بعد من الاعتقاد بأن المرأة للبيت وما تخلص من تلــك العقيدة فاعتبر المرأة للبيت ولتحمل المسؤوليات خارجه أيضا الا عدد قليل جدا من دعاة الاصلاح التونسيين من أشهرهم فى أوائل

هذا القرن سالم بن حميدة المربى المصلح الذى طبق أفكاره وجهر بها فى رسائله ومقالاته ومحاضراته وأشعاره وهاك فقرة من رسالة كتبها فى تلك الظروف الى صديق له ، فاقرأها تعرب لك عن رأيه فى القصد من تعليم البنت إعرابا لا يترك لنفسك مجالا للشك :

« ان التعليم الواجب إعطاؤه للبنت المسلمة هو التعليم الذى يؤهلها لأن تكون عضوا عاملا فى كل ما يدعو اليه الجهاد الحيوى لعموم بنى الانسان بحيث يؤهلها لأن تكون معلمة ومشرعة ناخبة ومنتخبة سياسية داعية للصلح والسلم كأم المؤمنين عائشة زوجة محمد رسول الله المعظم ، ممرضة فى ساحة الحروب والأوبئة تنجد الانسانية المكلومة الموبوءة بحنانها وعطفها عند الضرورة فى غير من ولا أذى كسائر أزواج ذلك النبىء الكريم وأزواج أصحابه وملكة قادرة على تدبير ملكها فى سلام كصبيحة فى الأندلس أيام الأمويين .. وست الملك فى مصر أيام الفاطميين وعالمة أديبة فنانة كالعباسة فى دولة العباسيين وزوجة برة كسائر نساء المدنية الاسلامية فى عصورها الذهبية ، وأما رؤوما رشيدة كسائر الأمهات الرشيدات .. »

ألا تريك هذه العينة من رسالة الشيخ سالم بن حميدة أن هذا المصلح ظل يبحث فى حياته بالغوص الى جوهر دينه والتعمق فى حضارة الاسلام عن العناصر التى تجانس مقتضيات النهضة الحديثة بدون تشويه لروح العقيدة ولا عبث بالأصالة ، وأنه وفق فى مسعاه ــ حسب هذا المقدار الذى أوردته من مذهبه الاصلاحى ها هنا ، وهو لعمرى مذهب ممتد الأطراف متشعب النواحى ، جد ثرى ليس هذا العرض السريع مقام الاحاطة به :

◆ خـــاتمـة :

وانك لتجد فى كتابات هذا الشيخ المربى نفسا عصريا وطرافة لا يفقد روعتها مرور الأيام •

ولا يعدم معاصره وأصيل بلدته الشيخ ابراهيم تلك الأصالة التى نتمسك بها اليوم أيما تمسك • فقد ساعد هذان المصلحان على إحياء الضمائر وإنعاش النفوس وإيقاظ الهمم فى فترة كالحة سوداء من تاريخ تونس السياسى والاجتماعى وساهما فى مواصلة الحوار بين القديم والجديد فى جدال منعش خلاق ضرورى لضمان التقدم الحضارى وتحقيق الكفاية المادية والفكرية •

مَبدأ الحَركة وَفلسفة الذات

في شعر محمّد اقبال وَتراثه الفكريّ

إنه لشرف عظيم حقا أن تتفضل على سفارة الباكستان بتونس، فتتيح لى بمناسبة الاحتفال بالذكرى السابعة والعشرين لوفاة محمد إقبال ـ فرصة الحديث إليكم عن شاعر الباكستان الوطنى فى موضوع (مبدأ الحركة وفلسفة « الذات » فى شعره وتراثه الفكرى) •

وإنى إذ ألبى دعوة المشاركة فى هذا الحفل مشاركة متواضعة لأستجيب لما فى نفسى من عشق وإكبار لهذا الشاعر الخلاق والفيلسوف المصلح الفذ وإنى لفرط هواه سميت ولدى باسمه • فهل من ملوم فى هواه ؟

ظهر الشاعر الفيلسوف محمد إقبال فى فترة كالحة سوداء من تاريخ الهند ، ذاق فيها المسلمون لأول مرة ذل الاستعباد ومرارة التبعية • فبعد أن كانوا سادة الهندوك منذ ستمائة سنة أصبحوا مثلهم رعية الحكام الانقليز ، ووجدوا أن جاههم ولى ، وأن قوانينهم زحزحت عن مكانها وأن لغتهم أهملت جانبا ، ففقدوا الرجاء عندما كان الغرب فى أواخر القرن التاسع عشر مزدهرا ، يرنوا الى غد أفضل •

ولم تكن حالة المسلمين فى الشرق والغرب الاسلاميين أحسن من حالة مسلمى الهند وآسيا يومئذ • فلقد ظل المسلمون ركودا

خلال القرون الستة الماضية وفترت الشعلة النورانية ، وجفت روح الاسلام في قلوبهم ، وتحجر الدين والفكر ، وغاب عن المسلمين أن الحياة حركة تطورية ، فرجعوا القهقرى وجمدوا في دياجير الجهل • ثم صدموا بالاحتلال الاستعماري وبهرتهم حضارة الغرب في أواخر القرن التاسع عشر بدء عصر النهضة فهبوا من سبات عميق ليلتحقوا بركب الحضارة المتقدم بخطى حثيثة ويواكبوه لأن ركب الحضارة لا ينتظر •

وأخذ المصلحون ومن روادهم في المشرق والمغرب الاسلاميين جمال الدين الأفغاني ، وتلميذه الشيخ الامام محمد عبده ، ورشيد رضا والكواكبي وابن باديس ، ينيرون للمسلمين السبيل ، وركزوا مذاهبهم الاصلاحية على تقويم الأخلاق وإحياء الدين قبل كل شيء وعلى التفكير في نظام الاسلام كله تفكيرا جديدا ، دون أن يقطعوا ما بينه وبين الماضي من صلة وعلى تطهير العقيدة السمحة من كل زيف وباطل تسربا اليها • ووقفوا من الدين موقفا دفاعيا بدون تعمق أحيانا ، وظهرت كتب تدل على ذلك كـ (الاسلام روح المدنية) لمصطفى الغلاييني و (الاسلام في القرن العشرين) لعباس محمود العقاد • وقد وقفوا هذا الموقف الدفاعي ردا على خصوم الاسلام من المستعمرين والمستشرقين المتطرفين وعلماء الاجتماع المغالين أمثال الأب (هنري لامنس) (Henri Lammens) (واللورد كرومر) (Lord Croomer) و (رينان) (Renan) ، الذين رموا الاسلام بالتحجر ، والرجعية وصد أتباعه عن التقدم • وشارك في الردود الدفاعية عن الاسلام شعراء كثيرون من بينهم معروف الرصافي •

فاستمعوا اليه يقول :

يقولون في الاسلام ظلما بأنه
يصد ذويه عن طريق التقدم

فــان كــان ذا حقــا ، فكيــف تقدمــت
أوائلـــه فـــى عهـــدهـــا المـــتـــقـــدم ؟

وإن كــان ذنــب المسلــم اليــوم جهلــه
فمــاذا على الاســلام من جهــل مسلــم ؟

هــل العلــم فــى الاســلام الا فريضــة
وهــل أمــة ســادت بغيــر التعلــم ؟

لقــد أيقــظ الاســلام للمجــد والعلــى
بصائــر أقــوام عــن المجــد نــوم ؟

إلى أن يقول :

ألا قــل لمــن جــاروا علينــا بحكمهــم
رويــــدا ، فقــد فارقتــم كــل مــأثــم

علونــا ، وكنتــم سافليــن ، فلــم نكــن
لنبــدى إليكــم جــفــوة الـــمــتــهــكــم

ولــم نتــرك الحسنــى أوان جــدالكــم
وتـــلــك لعــمــرى شيــمــة المتحلــم

فلمــا استــدار الدهــر بالأمــر نحوكــم
كشفتــم لنــا عــن منــظــر متجــهــم

فــلا تأمنــوا الأيــام إن صــروفهــا
كــمــا هـــى اذ أودت بــعــاد وجرهــم

وفى الهند قامت حركات إصلاحية مماثلة فكر أصحابها فى الأسباب التى جعلت من بلادهم مواطن شعب مغلوب ذليل ، بينما كان بالأمس القريب عزيزا منيعا ·

وعلل المصلحون تقهقر المسلمين بفتور شعلة الايمان الدافعة إلى السعى الدائب والعمل المستمر فى قلوبهم · ونشأت حركات

من الطراز السلفى المتشدد ، يشعر أصحابها بوجوب « الرجوع الى القرآن » ولكنها كانت مصحوبة بنزعة عقلية .

أما السيد أحمد خان الذى ظهر فى دلهى حيث ولد سنة سبع عشرة وثمانمائة وألف فانه أدرك أن مسلمى الهند فى حاجة الى نبذ تقاليد الماضى الخادعة وإزالة أنواع التعصب المهلكة ورأى أن خلاصهم لا يتم الا إذا تفتحت عقولهم بالتعلم فركز حركته الاصلاحية على نشر العلم وتهذيب الأخلاق ونجح فى مسعاه فأسس الكلية الاسلامية الانجليزية الشرقية بعليكره سنة 1877 . وهذه الكلية صارت جامعة كما كان يأمل . وكذلك أسس (ندوة العلماء فى لكنو) وكلية لكنو ، و (دار العلوم) والجامعتين الاسلاميتين فى (دكا) و (دلهى) والكلية الاسلامية فى (لاهور) وكليات ومدارس فى جهات أخرى مختلفة من بلاد الهند يومئذ إذ كان بعث دولة الباكستان سنة 1947 .

ولم يغب عن السيد أحمد خان أهمية الأخلاق فى بناء مجتمع جديد ، فدعا الى تهذيبها وصقل النفوس وتنقيتها من أدران ما خالطها وأدناس ما جاورها فى مجلته (تهذيب الأخلاق) التى كانت أيضا منبرا أدبيا يلتقى فيه أنصار الأدب الحى .

ثم اقتفى أثره سيد أمير على ، فدافع عن الاسلام وأبان فى كتابه (روح الاسلام) المطبوع فى سنة 1891 ، أن الاصلاح لا بد أن يسبقه التعليم وتحرر العقول من جبروت القيود بشتى أنواعها .

ولكن الرجل الذى أدرك فى الهند تمام الادراك أهمية رسالته الاصلاحية وثقل عبئها ، وأجال افكر فى ماض الأمة الاسلامية وحاضرها ممعنا النظر فى أسباب ضعفها وكان دقيق البصر بالمعنى العميق لتاريخ الفكر والحياة فى الاسلام متغلغلا فى فهم حقائق جماعته ، هو الشاعر الفيلسوف والمصلح الفذ محمد إقبال

الذى نحتفل اليوم بذكراه السابعة والعشرين إذ توفى بلاهـور فى الحادى والعشرين من أفريل سنة 1938 فى الخامسة والستين •

أجل لقد حاول محمد إقبال التفكير فى نظام الاسلام وروحـه على أساس مذهبى فلسفى محكم فى ست مقـالات عن الاسـلام ألقاها باللغة الانجليزية على طلبة جامعات مختلفة فى الهند •

ثم جمعها فى كتاب بعنوان « The Reconstruction of Religious Thought in Islam » أو « تجديد التفكير الدينى فى الاسلام » •

أما العنصر الأساسى الذى دفع إقبالا الى تفكيره الاصلاحـى وإعادة بناء الفكر الدينى فى الاسلام ، فهو تخلف المسلمين فى السيطرة على الطبيعة والواقع بما فيه من قوى مادية واقتصادية فضلا عن تخلفهم فى القوة الروحية الدافعة فى الاسـلام الـى الخلق والابتكار •

والرأى عنده أن هذا التخلف ناتج عن فهم خاطىء من المسلمين للاسلام بتأثير فلسفى الآراء اليونانية التى تسربت فى عقولهم فالفلسفة اليونانية مع أنها وسعت آفاق النظر العقلى عند مفكرى الاسلام عشت على أبصارهم فى فهم القرآن على حد قوله وذلك ما حدا به الى إقامة التفكير الدينى على دعائم فلسفية صحيحة دون انحراف عن روح الاسلام الحى موفقا هكذا بيـن الايمـان والعقل •

وينتقد محمد إقبال فى مقاله (روح الثقافة الاسلامية) تعاليم الفلسفة القديمة لتعارضها فى جوهرها مع روح القرآن •

فالاسلام يؤكد روحانية النفس ، ولكنه لا يعتبر عالم المـادة زائفا اذ يقرر الله أنه لم يخلقه عبثا ، « وما خلقنا السمـاوات والأرض ومـا بينهما لاعبيـن • ما خلقناهمـا إلا بالحـق ولكن أكثرهم لا يعلمون » • (سورة الدخان) •

فمن هذه الحقيقة يتضح فى نظر إقبال ، أن الاسلام يستجيب لعالم المادة ويبين طريقة السيطرة عليه • فكان لا مناص من إخفاق المفكرين المسلمين القدامى الذين وثقوا بفلاسفة اليونان فأقبلوا على فهم القرآن فى ضوء فلسفتهم ، وقد أخفقوا وتهافتوا لأن روح القرآن تجلت فيه النظرة الواقعية • قال تعالى (وسخر لكم الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره • ان فى ذلك لآيات لقوم يعقلون) • على حين امتازت الفلسفة اليونانية بالتفكير النظرى المجرد وإغفال الواقع • ألا ترى أن سقراط ــ وهو أبو الفلاسفة اليونان ــ قصر همه على عالم الانسان وحده وكان يرى كما لاحظ إقبال بحق ، أن معرفة الانسان انما تكون بالنظر فى الانسان نفسه على حد قوله (اعرف نفسك بنفسك) لا بالتأمل فى عالم النبات والهوام والنجوم •

وكان أفلاطون وفيا لتعاليم أستاذه سقراط فقدح فى الادراك الحسى اذ الحس فى رأيه يفيد الظن ولا يفيد اليقين • ولقد ميز أفلاطون بين عالم المعقول او المثل Le Monde des Idées وعالم المحسوس (Le Monde Sensible) وقرر أن الحق والجمال والخلود والخير فى عالم المثل المعقول • أما عالم المحسوس ، فهو فى رأيه عالم أشباح زائف كما رمز الى ذلك فى أسطورة الكهف (Le Mythe de la Caverne) المذكورة فى الكتاب السابع من (جمهوريته) • فهذه التعاليم الفلسفية القديمة بالاضافة الى فلسفة الاشراق فى التفكير الاسلامى تلك الفلسفة المبينة على نظرية الفيض (Théorie de l'Emanation ou de la Dérivation) المنقولة

عن الافلاطونية الجديدة (Néo-Platonisme) أقرب الى الخيال الشعرى منها الى الواقع المعقول • وما من شك فى أنها وصمت الفكر الاسلامى بالجمود ، وعرقلت تقدمه وعارضت بينه وبين الشريعة وان كانت غاية أبى نصر الفارابى المعلم الثانى وأستاذ

الاشراقيين ، فى إدخال نظرية الفيض الأفلوطينية الى التفكير الاسلامى التوفيق بين الشعرية والحكمة بتفسير النبوة وخلق العالم بالاشراق وسلسلة العقول المفارقة • ومهما يكن من امر فان فلسفة الفيض خاصة فتحت بادىء ذى بدء آفاقا جديدة للفكر الاسلامى كان من المنتظر أن تتفتح أكثر فأكثر لكن جاء أبو حامد الغزالى فأوقف سير الفلسفة وحكم على أصحابها بالتهافت ، وقضى بأن العقل لا يساكن الوحى وبأن الفلسفة لا تساكن الدين وما رد ابن رشد عليه فى كتابه (تهافت التهافت) إلا انتفاضة آخيرة فى تاريخ الفكر الحر فى الاسلام لم يكن لها أثر يذكر فى قرون الظلام فجاء إقبال ليعيد مبدأ الحركة للاسلام كما فعل ابن تيمية من قبل فى القرن السابع الهجرى وغيره كثير فى مطلع عصر النهضة وقد قرر محمد إقبار أن الانسان فى صميم كيانه قوة مبدعة وروح متصاعدة تسمو فى سيرها قدما من حالة وجودية الى حالة أخرى وأن العالم ليس كتلة جامدة ولا إنتاجا مكتملا غير قابل للتغير والتبديل بل هو قوة تنمو وتتجدد بلا انقطاع • ولذا وجب أن تعاد للاسلام حيويته ، فجاء إقبال وأطلقه من عقال كبله طيلة قرون بأن أعلن فتح باب الاجتهاد الذى اعتبره أساس الحركة فى بناء الاسلام كما وضح ذلك فى مقالة من كتابه (تجديد التفكير الدينى فى الاسلام) بعنوان (مبدأ الحركة فى الاسلام) ص 168 ــ 209) • فتصور الدين قوة حية خالقة تجارى الحياة المتغيرة فى جوهرها وهذا فهم حركى خلاق من روح الاسلام الحى ، ولا يسع الدارس الا تبين مدى القرابة الفكرية بين اقبال و (هنرى بركسون) Henri Bergson صاحب كتاب (التطور المبدع) L'Evolution Créatrice فهو متشبع بفلسفته واليه يدين بحركية تفكيره •

فها هو محمد إقبال يصدح فى مقاله (مبدأ الحركة فى بناء الاسلام) بقوله « إن شريعة الاسلام قابلة للتطور » بالاجتهاد لأن القرآن يعتبر الكون متغيرا ، فلا يمكن أن يكون خصما لفكرة

التطور • بيد أن هذا التطور ـ فى رأيه ـ ليس تغيرا صرفا اذ ينطوى أيضا على عناصر تنزع الى المحافظة على القديم • وهنا نتبين أثر هنرى بركسون فى تفكير إقبال الفلسفى •

فالرأى عند الفيلسوف الفرنسى أن الترابط الزمنى متين • فحاضرنا يحمل فى طياته ماضينا ويعد مستقبلنا ، وهذا ما قاله أيضا (وليام جيمس William James) أن تيار الفكر فى حركة متصلة مطردة مستمرة ، لا انقسام فيه ولا انفصام •

Le passé, selon Bergson, est une réalité qui se survit et se prolonge dans le Présent. Et le présent, c'est-à-dire ce qui se fait et non comme on le définit, arbitrairement ce qui est, c'est l'état immédiat du devenir.

وعلى هذا الأساس يكون التطور والتجديد بالاعتماد على القديم لا بالتنكر له والكفر به ، عملا بمبدإ الدوام الذاتى التاريخى للانسان أو ما يسمى فى المصطلح الفلسفى الفرنسى :

La Continuité de l'être historique) ou la conservation et le dépassement ou le Aufheben de Hegel qui veut dire « Conservation et dépassement ».

ويعارض محمد إقبال كل موقف سلبى معطل لتطور الانسان وتجدده • وعلى سبيل المثال يرى هذا الفيلسوف الشاعر المتصوف المتشبع بأراء جلال الدين الرومى أن نشأة التصوف الايرانى المتأثر بعوامل غير إسلامية كان من أسباب تحجر الفكر الاسلامى ، عندما سلب الأمة الاسلامية الرغبة فى العمل ودعاها الى حالة السكر الصوفى والاعتناء بالروح دون الجسم البغيض والمادة القذرة فكانت دعوتهم لترك العمل خطرا عظيما فى حياة الأفراد والجماعات فى الهند لأن فى العمل قوة الحياة وفى تركه استكانة وضعفا على حد قوله فى مقدمة منظومته (أسرار خودى) •

كما أن مذهب (وحدة الوجود) Panthéisme ومعناها فناء الذات الانسانية فى الذات الكلية أى فى الله ، وفناء كل شىء فى كل شىء عند غلاة الصوفية، وقد وصم الفكر الاسلامى الحر بوصمة الجمود، لسبب بسيط هو أن قوة الحياة فى العمل • وينبغى أن يتهيأ الانسان للعمل بتربية ذاته وتقويتها والاعتماد عليها لا باضعافها وإنكارها بالزهد والاستكانة • وهنا نصل الى عنصر (الذات) فى فلسفة إقبال وشعره •

آجل نظم محمد إقبال عدة دواوين شعرية بالفارسية والأردية من بينها (بيام مشرق) رسالة المشرق و (أسرار خودى) أسرار الذاتية) و (رموز بى خودى) رموز اللاذاتية) و (جاويد نامه) وغيرها ، للتبشير بدعوته الاصلاحية المتمثلة فى صقل الذات وتربيتها بالعمل الدائب والجهد المستمر وعشق المثل الأعلى ، لأن سر الربوبية فى بهاء الذات •

◆ فما هو مفهوم الذات عنده ؟

تساءل اقبال فى مقدمة منظومة (أسرار خودى) ـ بعد أن قرر حقيقة هى (الدين بغير القوة فلسفة محضة) عن مفهوم « الذات » أى (الأنا) أو ما يسمى (خودى) بالفارسية ؟ أهذه الذات التى تبدو فى أعمالها وتخفى حقيقتها والتى تخلق كل المشاهدة ، هى حقيقة دائمة أم خيال خادع ؟ وما تعليل اشتغاله بالاجابة عن هذا السؤال الا تفطن منه الى أن سيرة الأفراد والجماعات موقوفة على معرفة حقيقة الأنا •

فالانسان يتغير من غير انقطاع ومن ثم فليس فى حياته النفسية شىء قار ، بل الكل فى حركة دائمة ، سيل مستمر من حالات نفسية لا محل فيه للوقوف أو السكون • بيد أن نقطة الشعور المنيرة توحد الحالات الوجدانية المتشعبة المختلفة وتربط الماضى بالحاضر والمستقبل •

وفى مقال (الألوهية ومعنى الصلاة) من كتابه (تجديد التفكير الدينى فى الاسلام) يرسل محمد إقبال أنوارا على إحدى خصائص « الأنا » (خودى) وهى تفرد كل ذات وانفرادها عن الأخرى ، فيقول : (فمسراتى وآلامى ورغباتى هى كلها ملكى وحدى وتكون جزءا لا يتجزأ من نفسى دون سواها) (ص 114 ـ 115) ويذكرنا قوله هذا برهان أبى على بن سينا المتوفى فى سنة 428 هـ ، ذلك البرهان المعتمد على فكرة « الأنا ، ووحدة الظواهر النفسية الذى استخدمه لاثبات وجود النفس والشخصية • فاسمعوا اليه يوضح فكرته فى (الشفاء) وكذلك فى (الاشارات والتنبيهات) : (تتنوع الأحوال النفسية وتختلف ، فمثلا نسر ونحزن ، ونحب ونكره ، وننفى ونثبت ، ونحلل ونركب ، ونحن فى كل هذا صادرون عن شخصية واحدة وقوة عظيمة توفق بين المختلف وتوحد المؤتلف • لو لم تكن هذه القوة لتضاربت الأحوال النفسية واختل نظامها وطغى بعضها على البعض) (البير نادر « ابن سينا والنفس البشرية » ص 17) •

لكن المعضلة رغم هذا التوضيح لم تحل بعد مما حدا باقبال الى استقصاء البحث عن طبيعة « الأنا » مستعرضا نظريات علماء الدين المسلمين وبعض دارسى الفلسفة الحديثة فى طبيعة النفس • ووصل الى نتيجة أن « الذات » (ليست شيئا وإنما هى فعل وأن تجربة الانسان ليست الا سلسلة من الأفعال يتعلق كل منها بالآخر ، وتمسكها معا وحدة هدف مدبر (تجديد التفكير الدينى) ص 117) •

وفى منظومة (أسرار خودى) ساق إقبال نفس النظرية التى ذكرها فى كتابه (تجديد التفكير الدينى فى الاسلام) فبعد أن أثبت أن حياة (الأنا) منشؤها العمل والفعل وأن الجسم كذلك نظام من حوادث وأفعال ، وازن بين عقليتى أمم الشرق والغرب

فى موضوع الذات فقال إن أمم الشرق أميل الى اعتبار « الأنا » في الانسان من خداع الخيال ، وأن الخلاص من غله نجاة ٠

ولئن اعتبر رأى حكماء الهنادك غير المسلمين جديرا بالتقدير من جهة الفلسفة نظرا الى اعتبارهم أن حياة « الأنا » منشؤها العمل ، فانه هاجمهم لأنهم عوض أن يعملوا على تقوية الذات قاموا بدعوة للتخلى بالسكر الصوفى عن الفعل وقالوا لا سبيل الى الخلاص من شرك « الأنا » الا بترك العمل ٠ وفى « ترك العمل » خطر عظيم فى حياة الأفراد والجماعات اذ فى العمل قوة الحياة على حد قوله ، وتمسك بروح الاسلام الحق ٠

ذلك أن رسالة الاسلام دعوة الى العمل بليغة ٠ فالأنا فى مذهب الاسلام مخلوق ينال الخلود بالعمل ٠ وهذه الفكرة عزيزة عليه نجدها فى منظومتى (أسرار خودى)(أسرار الذات)و (رموز بى خودى) (رموز اللاذاتية) ٠ ونجدها فى دواوينه الشعرية الأخرى ك (جاويد نامه) الذى أهداه الى ابنه جاويد بمعنى خالد ، و (بيام مشرق) (رسالة المشرق) كما نجدها فى كتابه (تجديد التفكير الدينى فى الاسلام) ٠

فاسمعوا لمزيد تيقن من ذلك – قوله فى مقالة (الألوهية ومعنى الصلاة) من كتابه المذكور :

« كيف تكون تزكية النفس وتخليصها من الفساد ؟ انما يكون ذلك بالعمل قال تعالى فى (سورة الملك) « تبارك الذى بيده الملك وهو على كل شىء قدير ٠ الذى خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملا وهو العزيز الغفور » فالحياة تهىء مجالا لعمل النفس ، والموت ابتلاء لنشاطها المركب وليست هناك أعمال تورث اللذة وأعمال تورث الألم ، بل هناك أعمال تكتب للنفس البقاء أو تكتب لها الفناء ٠٠ ومبدأ العمل الذى يكتب للنفس البقاء هو احترامى للنفس فى وفى غيرى من الناس ٠ وعلى هذا

فالخلود لا نناله بصفته حقا لنا ، وانما نبلغه بما نبذل من جهد شخصي ، والانسان مرشح له دون سواه » (ص 137) •

تجلت لكم أن فلسفة محمد إقبال حركية Dynamique قائمة على مبدأ العمل الدائب والجهد المستمر • وذلك اهتدى اليه باحثون أفذاذ درسوا فلسفته وشعره كالدكتور عبد الوهاب عزام في دراسته (محمد إقبال ـ سيرته وفلسفته وشعره) والأستاذ بيار مايل في محاضرته عن الشاعر الفيلسوف (Luce Claude Maître) في مقال نشر بمجلة Orient 1960 بعنوان Un grand Humaniste Oriental أي ما ترجمته إنساني شرقي عظيم و André Guimbretière في مقاله (حركية الماء والنار Une Dynamique de l'Eau et du feu والمستشرق Louis Massignon في مقدمة كتاب إقبال (تجديد التفكير الديني في الاسلام) بترجمة Eva Meyerovitch التي اكتشفت هي الأخرى حركية فلسفة إقبال وإنسانيتها في ما كتبته من دراسات ومقالات عن شاعر الباكستان الوطني كمقدمتها لترجمة (بيام مشرق (رسالة المشرق (ط باريس 1956) •

شغل موضوع الذات إقبالا في فلسفته وشعره وخاصة في منظومتيه (أسرار الذات) و (رموز اللاذاتية) • ففيهما فلسفة تساوقها موسيقى عذبة ويلطف من جفاف منطقها خيال شعري مجنح • فالذات في جوهرها كما رأينا ـ عمل دائب وخلق مستمر • ويحذرنا الشاعر في مقدمة مثنوي (أسرار خودي) من مغبة فهم الذات فهما خاطئا • فهو في هذه المنظومة ، لا يستعمل لفظ (خودي) بمعنى الأثرة والأنانية البغيضة كما في اللغة الأردية غالبا • وانما بمفهوم الاحساس بالنفس أو تعيين الذات • وكذلك معناها في كلمة (بيخودي) اللاذات أي المجتمع كما في مثنوية (رموز بيخودي) •

فعلى الانسان أن يسعى فى تكميل إنسانيته بتربية ذاته وصقل شخصيته • قال جبل « همالیا » Himalaya لنهر « جنجا » Le Gange فى حوار بينهما :

إنما العيش نمو فى المكان
وبروض « الذات » قطف الأقحوان

وهكذا خالف إقبال الصوفية فى إنكارهم الذات كما خالفهم فى قولهم بالجذب ووحدة الوجود • وسمى التصوف المتضمن هاتين العقيدتين تصوفا غير إسلامى •

إنه يعتبر نفى الذات وإنكارها من اختراع الأمم المغلوبة ويضرب مثلا قطيعا من الغنم تسلط عليه الأسود ، ففكر كبش ذكى في حيلة لانقاذ جماعته المغلوبة من أنياب الضوارى الغالبة فادعى أنه نبىء مرسل الى الأسود وزين لها (نفى الذات) ودعاها الى الاستكانة وزهدها فى الدنيا ، وعلمها أن القوة خسران مبين •

فاسمعوا الى إقبال يصور أثر هذه الدعوة فى الأسود بهذه الترجمة الشعرية لمثنوية الفارسى :

كانت الأسد جهادا ملت — وتمنت منه عيش الدعة
عن هوى أصغت الى النصح المنيم — ودهاها الكبش بالسحر العظيم
جوهر الآساد أضحى خزفا — حين أضحى قوتهن العلفا
ذهب العشب بناب عسر — أطفأ الأعين ذات الشرر
هجر الصدر فؤاد مقدم — فاذا المرآة فيه تظلم
وذوى فى القلب شوق العمل — وجنون السعى ملء الأمل
ذهب الاقدام والعزم الأمر — والسنا والعز والمجد الأغر
برثن الولاذ فيها قد وهن — واستكان القلب في قبر البدن
ونما الخوف بنقص المنة — قطع الخوف جذور النخوة
كل داء فى سقوط الهمة — انه العجز وضعف الفطرة
نامت الأسد بسحر الغنم — سمت العجز ارتقاء الفهم

ألا ترى أن إقبالا يعلل فى هذه الأبيات الرمزية سقوط همة قومه الأسد الذين كانوا أصحاب غلبة وسطوة كما أنه يعلل استكانتهم الى الاستعمار البريطانى بانكارهم الذات وباصغائهم الى خداع الانجليز الذين زينوا لهم نفى الشخصية محاولين بذلك مسخهم ٠

إن فى تربية الذات وتطوير الشخصية وصقلها ضمان الحياة الفاضلة ٠ وفى رأى إقبال أن لكل كائن من نبات وحيوان وإنسان ذاتا تحتل مكانة فى الكون بحسب درجة ارتقائها وأن تطورها يكون من الأدنى الى الأرقى ٠ فها هو يبين فى مقاله (روح الثقافة الاسلامية) من كتابه « تجديد التفكير الدينى فى الاسلام » بالاستناد الى قول ابن مسكويه الفيلسوف الأخلاقى المتوفى سنة 421 ﻫ أن نظرية التطور من أصول التفكير الاسلامى وأن الكائن الحى ينمو متجاوزا أفقه الى آفاق أسمى ٠ يقول ابن مسكويه : « إن النبات فى أول مراتب تدرجه ينبت من غير زرع ولا بذر ، ولا يحفظ نوعه بالثمر والبذر ٠ ويكفيه فى حدوثه امتزاج العناصر وهبوب الرياح وطلوع الشمس ٠ ولذلك هو فى أفق الجمادات وقريب الحال منها ٠ ويفارق النبات بحالته هذه الجماد بشىء يسير من فضيلة النمو والحركة تزداد وتظهر فى صور متفاضلة الى أن تتجلى فى امتداد الفروع وحفظ النوع بالبذر ٠ ثم تقوى هذه الفضيلة فيه الى أن تصل الى شجر له سيقان وأوراق وثمار ٠ وفى مرتبة أعلى من مراتب التدرج يحتاج النبات فى نموه الى تربة خصبة ومناخ جيد ، ولا يزال النبات يشرف ويفضل بعضه على بعض حتى يبلغ أفقه فى شجر الكرم والنخيل التى تكاد تطالع أفق الحيوان ٠ ويظهر فى شجر النخيل تميز واضح بين الذكور والاناث ٠ ثم الى جانب ما له من جذور وألياف يحصل له فى أعلى مراتبه أمور تشبه مخ الحيوان يتوقف على سلامتها حياة النخيل ، وهذه أفضل مراتب النبات ، وتتصل بافق الحيوان ٠ ولم يبق بينه وبين الحيوان الا مرتبة

واحدة وهى الانقلاع من الأرض (والسعي الى الغذاء) • وهذه جرثومة الحركة الشعورية وهى أول مرتبة الحيوان • فيحصل له أول حس اللمس ، وآخر ما يحصل له حس البصر • وتتدرج حواس الحيوان فتعطيه القدرة على الحركة كالديدان والزواحف والنمل والنخل • ويبلغ الحيوان من ذوات الأربع كماله في الفرس والباز • ولا يزال يشرف ويتفاضل الى أن يبلغ أول مراتب الأفق الانسانى فى القرد • (وهذه غاية أفق الحيوان التى ان تجاوزها وقبل زيادة يسيرة خرج بها عن أفقه وصار فى أفق الانسان) فهو فى مرتبة أدنى من مرتبة الانسان فى سلم التدرج • وما يحدث بعد ذلك من تدرج تحصل به التغيرات الجسمية ، وتتدرج قوة التمييز والعقل والقوى الروحانية ، الى أن تنتقل الانسانية من الهمجية الى الحضارة والمدنية » (ص 154 ــ 155) •

واذا كان التدرج الحياتى الذاتى مطردا على ما ذكر ابن مسكويه وايده فى ذلك محمد إقبال ، فالانسان من الجانبين الجسمانى والروحى ، مركز الحياة قائم بذاته • ولكنه لم يبلغ بعد مرتبة الفرد الكامل ، وهو الأقرب الى الله • ويحذرنا إقبال من سوء فهم هذا القرب • فليس القصد منه أن يفنى الانسان الكامل وجوده فى وجود الله كما فى مذهب غلاة الصوفية • ذلك أثبته محمد إقبال فى مقال آخر كتبه الى أستاذه (نيكلسن) مترجم (أسرار خودى) الى الانكليزية ، موضحا فيه فلسفته •

ولكى يبلغ الانسان الكمال والحرية ، ينبغى أن يسيطر على المادة أى الطبيعة • فها هو شاعرنا الفيلسوف يقول فى المقدمة المنثورة التى أثبتها فى الطبعة الأولى لأسرار خودى :

« الحياة رقى مستمر •• وأشد العقبات فى سبيل الحياة المادة أو الطبيعة ولكن المادة ليست شرا ، كما يقول عنها حكماء الاشراق (يعنى الاشراقيين أمثال الفارابى وابن سينا وابن طفيل

الذين احتقروا المادة واعتبروها عرضا قابلا للكون والفساد في حين أنهم نظروا بعين التقديس الى الجوهر والروح) بل المادة تعين الذات على الرقى • فان قوى الذات الخفية تتجلى في مصادمة هذه العقبات • واذا قهرت الذات كل الصعاب التي في طريقها بلغت منزلة الاختيار •

وفى الذات اختيار وجبر • ولكنها اذا قاربت الذات المطلقة نالت الحرية الكاملة والحياة جهاد لتحصيل الاختيار ومقصد الذات ان تبلغ الاختيار بجهادها » •

فاسمع الى اقبال يتغنى بالأمل الدائم والجد الدائب والسير المستمر فى قصيدة (الحور والشاعر) التى يعارض بها الشاعر الالمانى (جيتا) Goethe :

ماذا أقول وفطرتي لا ترتضى دعة المنازل
قلبى على قلق كما تهفو الصبا حول الخمائل
فاذا نظرت الى جميل فاتن حلو الشمائل
خفق الفؤاد الى الذى يعلوه حسنا فى المحافل
فمن الشرار الى النجوم الى الشموس رقى آمل
إنى ليهلكنى القرار فما أعوج على المراحل
واذا شربت من الربيع الكأس تسرى فى المفاصل
أشدو بشعر محدث وربيعى الآتى أغازل
طلبى النهاية فى مدى لا ينتهى فيه المسائل
لا صابر نظرى ولا قلبى عن الآمال غافل

هذه المعانى صورها الشاعر مئات الصور فى غير ما موضع من قصائده • فخبرنى هل تعرف شاعرا تغنى بحياة الجهاد والدأب والكدح وفيلسوفا حللها ودافع عنها بمثل هذه القوة وهذا التعبير الساحر •

إن الذات الشخصية محور فلسفة إقبال الحركية • ويكفي لتتبين أهميتها في هيكله الفلسفي أنه يعتبرها معيار الخير والشر يقول في مقدمة (أسرار خودى) (فما يقوى الذات خير وما يضعفها شر • ويجب أن يقوم الدين والأخلاق والفنون بهذا المعيار •)

أما سلاح جهاد الذات ، فهو العشق • والعشق في فلسفة إقبال مفهومه واسع جدا • فهو الحياة ونارها ، والقوة الدافعة لخلق المقاصد ونيلها • وبالعشق ، عشق الأمل وعشق المثل الأعلى وهو الرسول صلوات الله عليه ، يظهر ما في الذات من قوى • وإذا استحكم الانسان العشق هانت عليه المشاق وذلل الصعاب وسخر قوى العالم وأدرك كنه الوجود • فاسمع الى إقبال شاعر العشق الصوفي يغني :

زائد بالحب في الذات رواء وحياة واشتعال وبقاء
مشعل بالحب منها الجوهر يتجلى من قواها المضمر
لا يهاب العشق في السيف المضاء ليس من ماء وترب وهواء
هو في العالم حرب وسلام وهو ماء لحياة وحسام

فهذا الشاعر الناري ارتفع بالعشق الى أعلى الدرجات وكشفت له أسرار الوجود فوعاها وأكثر في شعره من القول بأنه عالم بالسر ، قد طلع على العالم شمسا جديدة لينير الظلمات • فانتش معي لحظة بساحر لحنه من مقدمة (أسرار خودى) :

انني شمس قريب المولد حبكا في فلك لم أعهد
مزق الظلمة فجري فظهر فبدا طل جديد في الزهر
أنا لحن دون ضرب صعدا أنا صوت شاعري يأتي غدا
من وجود غير هذا لي غناء ولركب غير هذا لي حداء
كم تجلى شاعر بعد الحمام يوقظ الأعين حينا وينام
أنا لحن كل عنه الوتر لا أبالي أن عودي يكسر

لا تعـــى لجـــى هـــذى الأنهـــر لا تعـــى موجـــى الا أبحـــر
كم بروق نائمــات فى الجنـــان ضاقت البيـــد لديهـــا والقنـــان
إن تكن صحـــراء فاطلب لجتـــي أو تكن سيناء فاقبـــس شعلتـــي
قد وهبت الورد من عين الحياة وحبيت السر فى عين الحيـــاة
أشعل الذرات من لحنى التهـــاب فهى نور طائر يدعى الحجـــاب

ان شعر إقبال بحق نارى متأجج يبعث فى الأممْ المجاهدة النور والنار وكذلك فلسفته الحركية ، فانها تعيد للشعوب المغلوبة على آمرها الأمل وتحثها على العمل والجهاد • وقد نزع محمد إقبال فى فلسفته وشعره نزعة إنسانية رحبة الأفق • بيـــد أنـــه خص مسلمى الهند بأوفر قسط من دعوته الاصلاحية • وما من شـــك فى أن شعره أشعل فى نفوسهم الثورة على سلطان الانكليز ، وأمد المجاهدين بالرجاء والعزم والصبر الطويل •

أفلا يكفيه فخرا أن يقول فيه القائد العظيم محمد على جناح رائد الباكستان (كان لى صديقا وإماما وفيلسوفا) •

أيقننتم أن فلسفة إقبال برمتها سعى مستمر لتطوير الانســـان حتى يبلغ درجة الكمال الانسانى • فهو يتبين فى تربية الذات مراحل ثلاثا : هى الطاعة وضبط النفس والنيابة الالهية •

أما الطاعة فهى التقيد بالشريعة اختيارا لا جبـــرا ، ليمكـــن تسخير العالم ، كما فى قوله :

بامتثال الأمر يعلو مـــن سفـــل وهوى الطاغى وان كان الجبل
سخـــر الأفـــلاك فـــى همتـــــه وثوى فى القيـــد من شرعتـــه

أمـــا ضبط النفس ، فلا يكـــون فى رأيـــه الا بنفـــى الخـــوف والاستكانة ونفى الشهوات والمطامع • ومن لم يحكم فى نفســـه حرى آن يحكم عليه غيره •

أما النيابة الالهية فهي أعلى درجات الرقي الانساني • ونائب الحق هو خليفة الله في الأرض • وفي هذه المرحلة يكون الانسان مسيطرا على المادة وقوى العالم مصلحا ومعمرا • ويصف إقبال النائب في مقدمة (أسرار خودى) بقوله :

« هو أكمل ذات تطمح اليها الانسانية ، وهو معراج الحياة الروحي • تلتئم في حياة نائب الحق عناصر النفس المتضادة توحدها أعلى القوى وأعلى الأعمال • فيتوجد فيها الذكر والفكر والخيال والعمل ، والعقل والخصائص الجبلية • فهو آخر ثمر في شجر الانسانية تحبب اليه الصعاب والشدائد في سبيل رقي الحياة • وهو الحاكم الحق لبني الانسان لأن حكومته هي في الحقيقة حكومة الله ••• ونحن نقترب منه على قدر ارتقائنا وبهذا القرب تعلو قيمتنا في الحياة •

وأول شرط لظهور نائب الحق أن ترقى الانسانية في جانبيها الروحي والجسمي • فان ارتقاء الانسانية يقتضي ظهور أمة مثالية يتجلى في أفرادها في الجملة هذا التوحد الذاتي ، وتصلح لأن يظهر فيها نائب الحق •

فمعنى سلطان الله في الأرض أن تقوم فيها جماعة شورية يتوحد أفرادها ويقوم على هذه الجماعة واحد يمكن أن يسمى نائب الحق أو الانسان الكامل • وهذا الانسان الكامل يبلغ ذروة الكمال التي لا تتصور فوقها ذروة » • (عبد الوهاب عزام « محمد إقبال » ص 60) •

وجدير بالملاحظة أن النائب عند إقبال ليس ما يدعوه محيي الدين بن عربي وغلاة الصوفية انسانا كاملا • فهؤلاء في نظر إقبال الصوفي دعاة السكون والسكر ونكران الذات • والانسان الكامل عندهم من أفنى ذاته في ذات الله ويبلغ درجة الحلول التي ذكرها الحلاج قتيل الصوفية في قوله :

أنا من أهوى ومن أهوى أنا نحن روحان حللنا بدنا

وفى صيحته المشهورة « أنا الحق » وفى قوله (ليس فى الثوب الا الله) • وقال أبو زيد البسطامى فى حالة الجذب والاتصال « سبحانى ما أعظم شانى »

وانكر إقبال دعوة فناء الذات فى ذات الله أى عقيدة « وحدة الوجود » ودعا الى إحكام الشخصية •

ولم يرد بالذاتية الأثرة والعجب اذ أن الذات كما بين لا تربى ولا تتفتح ولا تكمل إلا فى الجماعة • واذا كان الأمر كذلك فالترابط وثيق بين الفرد ومجتمعه الذى يعيش فيه • فها هو يقول فى منظومته « رموز بيخودى » :

فاذا الواحد فى الجمع انتمى — فهو كالقطرة صارت خضرما
جمع الماضى له فى حسبه — والتقى الغابر والآتى به
وصلة الغابر والمستقبل — وقته من آبد أو آزل
هو بالأمة قلب طامح — وهو بالأمة سعى رابح
روحه من قومه والبدن — سره من قومه والعلن

وتسير الجماعة غافلة لا تحذ عزيمتها حتى يبعث الله فيها هاديا هو كما وصفه فى الأبيات التالية :

عازف لحن حياة ينفث — فاذا الطين حياة تبعث
ينشر الأنفس منه نفس — وبكأس منه يزهو مجلس
شفة تحيى وعين تجذب — وحد الاثنين هذا الطلب
فترى الأمة منه سائره — فى لهيب منه حرى ثائرة
شرر فى قلبها يشتعل — فاذا الطينة منها شعل

ويرحب إقبال بمجىء هذا الانسان الكامل بقوله :

قم فسكن من ضجيج الأمم — واملأ الآذان حلو النغم
جددن فى الناس قانون الاخاء — وأدرها كأس حب وصفاء
أرجعن فى الأرض أيام الوئام — أبلغ الناس رسالات السلام
لبنى الانسان أنت الأمل — أنت من ركب الحياة المنزل
أذبلت كف الخريف الشجر — فاغد فى الروض ربيعا نضرا

أليس الانسان الكامل هو محمد إقبال نفسه ، أجل يأتى الانسان الكامل الهادى ، فيحرر قلوب جماعته من الأوهام وينفخ فيهم نار العزيمة ، ويفك أغلالهم ويحرر نفوسهم لله • ويذكرنا النائب عند إقبال ما يسميه « نيتشة » Nietzshe الانسان الكامل Surhomme فقد ذكره وأمته الكاملة فى كتابه « هكذا تحدث زرادشت » Ainsi Parlait Zarathoustra ولا يخفى إقبال تأثره بالفيلسوف الالمانى • ولكنه ينتقد دهريته فى مقدمة منظومة « أسرار خودى » بقوله : « لقد رأى نيتشة ضرورة ظهور هذه الأمة المثالية ولكن دهريته وإعجابه بالسلطان مسخا فلسفته كلها » •

واذا أراد الانسان أن يؤثر فى الحياة تأثيرا حسنا وأن يسيطر على الطبيعة سيطرة كاملة ، ويكون خلاقا فما عليه فى نظر إقبال ــ الا أن يغير ما بنفسه قبل كل شيء وأن ينمي ذاته • وعلى هذا الأساس فالفنان الحق من اجتنب التقليد وتخلق بأخلاق الله • فها هو إقبال رمز كل إنسان كامل وفنان خلاق يقف فى « بيام المشرق » (رسالة المشرق) أمام الله ويخاطبه معددا ما فعل فى الأرض التى استخلفه فيها :

خلقت الظلام فصغت السراج وطينا خلقت فصغت الكؤوسا
خلقت جبالا وبيدا وروضا خلقت حدائقها والغروسا
أنا من حجار صنعت مرايا أنا من سموم صنعت دوايا

وبفضل فلسفته الحركية البناءة وروحه الصوفية الطلعة وإرادته الحياة ، استطاع محمد إقبال أن يؤلف انسجاما رائعا بين القيم الشرقية والغربية • فقد غرف من معين الثقافة الغربية حتى ارتوى ، فهضم فلسفة « برجسون » الحركية • وتأثر بنيتشة و « جيته » Goethe وبغيرهم كثير • ثم فهم حق الفهم تاريخ الفكر والحياة فى الاسلام • ومن هذا الخضم الزاخر شيد هيكلا فلسفيا متينا هو هيكله الخاص ومذهبه الطريف •

وكان محمد إقبال ــ رحمه الله ــ شاعرا كشافا توقع لمسلمي الهند غدا مشرقا و بشرهم بصباح جديد • فصدح ــ تغمده الله برحمته ــ برسالته الاصلاحية معلنا فى غير ما موضع من أشعاره أنه طلع على الكون شمسا جديدة تنشر النور والهدى فترنم معى لحظة بقوله :

إننــي شمــس قريــب المولــد حبكــا فــي فلــك لم أعهــد
لم يرع ضوئي ســرب الزهــر لم يرجرج زئبقي فــي البصــر
مــزق الظلمــة فجــرى فظهــر فبــدا طل جديــد في الزهــر
اننــي أرقــب صبحــا معلمــا حبذا من حول نــارى زمزمــا

انه بحق فجر أنار فجأة فىدياجير ليل مسلمي الهند ، فقطع سفره الطويل ، وأشعل فى نفوسهم ثورة على سلطان الانكليز وثبت فى قلوبهم فكرة وجوب قيام دولة اسلامية مستقلة بالهند • ألم يكتب الى محمد على جناح رئيس الرابطة الاسلامية سنة 1937 يقول : « إن خير وسيلة الى السلام فى الهند فى هذه الأحوال أن تقسم البلاد على قواعد جنسية ودينية ولغوية » ولكن الشاعر المتنبىء مات قبل تسعة أعوام من بعث دولة الباكستان سنة 1947 ، ولــم يذق فرحة تحقق ما بشر به •

بيد أني ذكرت من قبل أنه شاعر كشاف • ومعنى ذلــك أنــه رأى بعين قلبه الذى يحوى الزمان ما لم تره عينه الجارحة • نعم رأى أمة باكستانية مسلمة حرة ، قبل بعثها بسنيــن ، فانتشــى وغنــى :

أنــا من فى ظلمــة الليل أنــار فى طريق الملة البيضــاء غبــار
أمــة دوت بآفــاق الــورى لحنها فى القلب نارا قد ســرى
ذرة ألقــت وشمســا حصــدت ألــف رومــى وعطــار جنــت

إشارة الى جلال الدين الرومى وفريد الدين العطار •

تلك هي بعض الخطوط العامة من فلسفة محمد إقبال الحركية وشعره • وما قصدت في هذا المقام الاحاطة بكامل مذهبه ولا أدعي ذلك • وعلى كل فمن تلك الخطوط العامة تبرز طرافة شاعر الباكستان وفيلسوفها الوطني الذي آمن بتطور الانسان والحياة ، ورفض الفكرة السائدة عند بعض المفكرين المسلمين في قرون الركود ، فكرة أن الاسلام أتى غريبا وسيعود غريبا • فأنكروا بذلك تدرج الانسان من حسن الى أحسن ووصموا الفكر بالجمود والعقيدة بالتحجر • أضف الى ذلك أن إقبالا امتاز ، من بين المصلحين في عصر النهضة ببناء دعوته الاصلاحية في إطار هيكل فلسفي تفهم سر طرافته وهذا ما لا نجده عند غيره • وقد وقف محمد إقبال مثل بقية المصلحين موقفا دفاعيا عن الاسلام • الا ان هذا الدفاع صدر من رجل ذكي فهم روح الاسلام وعاش تجربة دينية صوفية معتدلة • وفضلا عن كونه فيلسوفا استطاع أن يؤلف من شتات النظريات مذهبا منسقا ، يبقى محمد إقبال شاعرا مجنح الخيال ساحر البيان قبل كل شيء • (*)

المراجع

(1) محمد إقبال « تجديد التفكير الديني في الاسلام » ترجمة عباس محمود العقاد ط• القاهرة 1955 •

2) Mohamed Iqbâl « Reconstruire la Pensée Religieuse de l'Islam » Traduction et Notes de Eva Meyerovitch. Préface de Louis Massignon. Ed. Librairie d'Amérique et d'Orient. Adrien - Maisonneuve' Paris 1955.

(3) محمد إقبال « بيام مشرق » رسالة المشرق – ديوان شعر – ترجمة الدكتور عبد الوهاب عزام • مجلس إقبال – كراشي – باكستان •

4) Mohamed Iqbâl « Message de l'Orient » Traduction de Eva Meyerovitch et Mohamed Achena. Introduction d'Eva Meyerovitch.

(5) الدكتور عبد الوهاب عزام « محمد إقبال » ـ سيرته وفلسفته وشعره . مطبوعات باكستان .

6) H.A.R. Gibb « Les Tendances Modernes de l'Islam » Traduction de Bernard Vernier, Paris, 1949.

7) Henri Laoust « Le Réformisme orthodoxe des Selefia » Revue des Etudes Islamiques. Paris, 1932

8) Henri Lammens « La Crise intérieure de l'Islam » in Etude, pp 129-146. Paris, 1926

9) Roger Le Tourneau « L'Islam Contemporain » Paris, 1956

(*) هذا نص المحاضرة التى ألقيتها على منبر بلدية سوسة بمناسبة الاحتفال بالذكرى السابعة والعشرين لوفاة إقبال بمحضر السيدين عبد الغيـور سفير الباكستان بتونس سابقا وأحمد نور الدين كاتب الدولة للأشغال العمومية والاسكان ورئيس بلدية سوسة .

10) Henri Bergson « L'Evolution Créatrice » P.U.F.

11) Henri Bergson « La Pensée et le mouvant » P.U.F.

12) Luce-Claude Maître « Un grand humaniste Oriental » in Revue « Orient » n° 13, Le trim. 1960.

13) Pierre Meile « Causerie sur Iqbâl » extrait.

14) Nietzsche « Ainsi Parlait Zarathoustra » Trad. Maurice Betz, Ed. Gallimard, Paris 1947.

15) André Guimbretière « Une dynamique de l'Eau et du Feu » extrait

16) Eva Meyerovitch « Le poète et le Philosophe » extrait (Publication du Service de Presse. Ambassade du Pakistan à Paris.

(17) أحمد أمين « زعماء الاصلاح » ط. القاهرة 1948 .

(18) عباس محمود العقاد « الاسلام فى القرن العشرين ـ حاضره ومستقبله » .

(19) الشيخ مصطفى الغلاييني « الاسلام روح المدنية » ط. بيروت 1348 هـ / 1930 م .

(20) معروف الرصافى « سلسلة شعراؤنا » دار صادر بيروت 1960 .

(21) ألبير نادر « ابن سينا والنفس البشرية » ط. بيروت 1960 .

مسرحية « أهل الكهف »
لتوفيق الحكيم

أتحفتنا الفرقة البلدية فى شهر جانفى المنصرم بتقديم تمثيلية رائعة هى « أهل الكهف » لتوفيق الحكيم ، ولعمرى انها قصة كتبها صاحبها لتقرأ لا لتمثل ولتطالع مطالعة فيها كثير من التفكير وإنعام التفهم والتمهل ، فلقد صرح فى مقدمة « بجماليون » « أنه » لم يفكر عند كتابة روايات مثل أهل الكهف وشهرزاد وبجماليون أن تظهر هذه الأعمال على المسرح الحقيقى. وليس معنى هذا القول أن مسرحيات الحكيم عديمة الصلة بالحياة وأن أشخاصه ليسوا سوى مجرد وسائل لابراز فكرة خاصة ، وأنهم لا يمتون الى الانسانية بسبب. وما أبدى الكاتب دهشته وتخوفه يوم فكر بعضهم فى افتتاح الفرقة القومية بمصر عند إنشائها سنة 1935 برواية « أهل الكهف » الا لأن هذا العمل « على الأقل لا يصلح للتمثيل على الوجه الذى ألفه أغلب الناس .. » (مقدمة بجماليون).

ويمكننا القول مع بعض التسامح أن الفرقة البلدية وفقت فى تمثيل أهل الكهف بتونس ، مما يدل على انها تغلبت على الصعوبات التى تحول دون تمثيلها ، ومما يدل أيضا على أن اللغة العربية الفصحى ليست كما يدعى بعضهم عقبة كأداء فى سبيل المسرح ، وأقبل عدد كبير من العامة والمثقفين لمشاهدة « أهل

الكهف » ، وهذه بادرة خير تجعلنا نرتاح لمستقبل المسرح العربي ببلادنا اذ أصبح عدد كبير من هواة التمثيل بمختلف طبقاتهم وثقافتهم يبحثون عن الأدب الحق والتمثيل ذى المستوى الراقي وينبذون ما اعتادت الفرق تقديمه من سخف الروايات التى ترضى البسطاء ويمجها الذوق السليم ٠

والرأى عندى أن الفرقة البلدية لم يقع اختيارها على « أهل الكهف » عفوا اذ تعد هذه المسرحية أول مأساة فى تاريخ الأدب العربي وتمتاز بطابع إنسانى خالد ، الا أن فهم قصة « أهل الكهف » الرمزية فهما كاملا صحيحا يستعصى على الجمهور الذى لم يكمل نضجه الأدبي ، وقد تبينت ذلك يوم شاهدت تمثيل المسرحية ، فان المأساة لا تضحك مثلا وقد ضحك بعض الحاضرين يومئذ ٠ ثم ان التجاوب بين الممثلين والجمهور يكاد يكون مفقودا فى بعض المواقف حين يرتفع الحوار ويصبح فلسفيا ٠

ولنتساءل بعد هذا من أين استوحى الحكيم قصته ؟ وما موضوعها ؟ والى أى شيء ترمز ؟ نفتح مسرحية الحكيم فاذا بنا نقرأ أول ما نقرأ قوله تعالى : « فضربنا على آذانهم فى الكهف سنين عددا ، ثم بعثناهم لنعلم أى الحزبين أحصى لما لبثوا أمدا » فالمسرحية مستوحاة اذن من سورة أهل الكهف من القرآن الكريم وهى لغز من الألغاز الدينية يشير الى ضرورة قيام يوم الدين ٠

وما كان المسلمون ليختصوا بهذا اللغز دون سائر معتنقى الأديان الأخرى اذ تناقلته الشعوب وكل شعب أوله حسب ما يوافق عقليته ٠ فان مرجع القصة كما يرى « ماسينيون » (1) ثلاثة

(1) انظر دراسته القيمة :
Louis Massignon « Les Sept Dormants d'Ephèse en Islam et en Chrétienté » Paris, 1955

مصادر قديمة جدا أولها أسطورة سريانية تسمي « ركود أفسوس السبعة » وثانيها نص أشورى يعرف بحكمة « أهلبار » وثالثها عقيدة قديمة كانت سائدة بالهند واليابان وحسب هذه العقيدة يقصد من يبغى الخلود حنفية « جوفانس » ويطلب منها أن تبقى له شبابه • ويرى « بهلار » Beheller أن القصة مستوحاة من « أموات أنطاكيا السبعة » (Les Sept Dormants d'Ephèse)

وتدور قصة هؤلاء الأشباح السبعة قبل الميلاد • فهى قصة إخوة سبعة آثروا الموت جوعا على أكل لحوم الحيوانات التى تقدم ضحية للأوثان • واقتبس الدينان الاسلامى والمسيحى هذه القصة وأعطى المسلمون لسورة أهل الكهف أهمية كبرى اذ كانت تتلى فى كل صلاة جمعة ، وكان الريضون فى الطرق الصوفية يتلونها يوميا ، وهى تقرأ بكثرة على الأموات • والرأى عند الغزالى أن أهل الكهف بمثابة الابدال أى الصالحين الذين لا تخلو منهم الدنيا ، ويفسر ابن سينا سورة أهل الكهف تفسيرا فلسفيا ، وتذهب الاثنا عشرية الفرقة الشيعية المغالية الى أن الثلاثمائة والتسع سنين هو الوقت الذى يستغرقه حكم المهدى المنتظر عند قدومه ليملأ الدنيا عدلا بعدما ملئت جورا • وللقصة كذلك أثر فى المسيحية إذ يحيى رجال الدين المسيحى عيدين لذكرى هؤلاء الرقود •

لكن كيف استغل توفيق الحكيم هذا الرمز الدينى ، رمز الوجود والاضمحلال والبعث ؟

لقد بسط لنا الحكيم نظريته فى مسرحيته حين قرر أن « أهل الكهف » هى قصة البشرية قاطبة فلا يمكن حسب رأيه أن تكون مجرد أسطورة اذ تناقلتها الأجناس والأجيال على اختلافها • فها هو يقول على لسان « غالياس » :

«إذا كانت القصة ضمير الشعب كما يقولون واذا كانت البشرية قاطبة على اختلاف اجناسها وأجيالها قد اتحدت وتلاقت فى قصة واحدة أفيمكن يامولاى لضمير البشرية قاطبة أن يخطىء ؟» (ص 52) وترمز الأسطورة الى أن من مات سوف يبعث ، وقد أقحم الكاتب قصة الفتى الصياد « أوراشيما » لا لغرض مسرحى لأنها لا تجعل العمل المسرحى يتطور بل لاماطة اللثام عن النظرية التى بسطها فى « أهل الكهف » • ومفتاح اللغز يوجد عند الملك القائل : « لا ريب عند الناس فى أن من ذهب سوف يعود ؟» ويوجد كذلك عند غالياس القائل : « ومن مات سوف يبعث تلك قصة البشرية الخالدة » (ص 52) • هنا يتعدى توفيق الحكيم الرمز الى التصريح ولعله رأى أن الرمز لا يكفى لبسط نظريته • وهذه النظرية هى الصراع بين الكائن البشرى وبين الزمن فان الكائن البشرى لا يؤمن بانتصار الزمن عليه انتصارا نهائيا متجسما فى موت نهائى لا بعث بعده ، وان الانسان بصفة عامة اذ يصارع الزمن لعلى يقين من أنه لا محالة منتصر عليه • فهو فى قرارة نفسه مؤمن بالبعث وفى البعث خلود اى نفى للموت والاضمحلال ونفى الزمن الجارف ، ولقد اشار الحكيم فى كتابه « التعادلية » الى أن موضوع مسرحية « أهل الكهف » انما هو « التعادل بين العقل والقلب واختلاله فى إطار مشكلة الزمن » • ووجوب هذا الصراع بين قوتين فى الكون فكرة عزيزة على صاحبنا ، فعودة الى كتابه « التعادلية » تجعلك تفهم مذهبه فى الحياة وحتى فى الفن •

آجل بداله أن الواحد الصحيح يساوى صفرا وأن الحياة الايجابية لا تبدأ الا من العدد « اثنين » وان كل حركة يجب أن تقابلها وتعادلها حركة وكل قوة يجب أن تقابلها وتعادلها قوة » • ونادى توفيق الحكيم بوجوب التعادل بين قوة العقل وقوة الايمان أى بين نشاط التفكير ونشاط الايمان ، فأزمة الانسان أى قلقه هى نتيجة اختلال التوازن بين عقله وقلبه •

فان الزمن يصارع الكائن البشرى وهو يصارعه بدوره ، وما خلق الانسان مقياس الزمن الا بعقله فلا يستطيع اذن قهره بالعقل ، الا ان فى الانسان قوة أخرى تستطيع هدم مقياس الزمن ، هى ــ حسب رأى الحكيم ــ قوة الايمان بالبعث • فهذا الكاتب يقول فى مسرحية « أهل الكهف » على لسان مشلينا : « ان تلك القوة المركبة فينا وهى العقل منظم جسمنا المادى المحدود •• آلة المقاييس والأبعاد المحدودة هو الذى اخترع مقياس الزمن ولكن فينا قوة أخرى تستطيع هدم كل ذلك » (ص 158) فما هى هذه القوة القاهرة لمقياس الزمن ؟ ها هى « بريسكا » فى مناجاتها « مشلينا » تعلن عنها : « الزمن ؟ لا شىء يفصلنى عنك • ان القلب أقوى من الزمن ؟ » (ص 162) •

فكيف تنتهى المأساة ؟ يموت يمليخا بدون أن يعرف الحقيقة ، ويصرح قبيل احتضاره بقوله : « أشهد الله والمسيح •• أنى أموت ولا أعرف هل كانت حياتى حلما •• أم حقيقة ؟ » • فان البشرية طبقات ويمليخا من طبقة الذين لا يتساءلون ولا يحاولون النفاذ الى سر الكون ، أما « مرنوش » فهو من الطبقة الواعية بالعقل لا بالقلب ، فلذلك أدرك بعقله أن الزمن وحده حقيقة وأن لا شىء ينتصر عليه وأن كل ما يبقى انما يبقى فى مخيلة الزمن ، فاقرأ لتزداد تيقنا من فكرته ما دار بينه وبين « مشلينا » من حديث :

ــ « مرنوش : أحلام •• نحن أحلام الزمن

ــ مشلينا : الزمن يا مرنوش ؟

ــ مرنوش : نعم الزمن يحلمنا

ــ مشلينا : كى يمحونا بعد ذلك ؟

ــ مرنوش : إلا من استحق الذكر فيبقى فى ذاكرته »(ص 156)

ويرجع مرنوش الى الكهف ليقبر حيا ، ويموت وثنيا لأنه رأى على حد قوله : « إفلاس البعث » ويقبل البلى لأن قلبه « كان قد مات » ، اذ فقد الصلة التى تربطه بالحياة وبالواقع بعد تيقنه من موت زوجه وولده اللذين يهواهما .

وعبثا يحاول « مرنوش » إقناع « مشلينا » بنظريته ، فلا يحيد مشلينا عن فكرته ، بل يبقى طامعا فى التغلب على الزمن لأنه لم يفقد الصلة التى تربطه بالحياة . فها هو يقول لمرنوش : « أقر بأن قلبى لم يكن قد مات » (ص 152) ويقول فى موطن آخر : « لم أجن . انى فتى ، ولى قلب فتى . قلب حى ، كيف تريد أن أدفن قلبى ؟ كيف أدفن نفسى حيا ، ومن أحب على قيد الحياة ، ولا يفصلنى عنها فاصل ؟ » (ص 153) . وهنا يقصد « بريسكا » ابنة الملك « دقيانوس » التى التحقت به الى الكهف . لكن الزمن قهر مشلينا هو الآخر . فكيف مات ؟ مات وهو يتألم ويصارع الموت والزمن . فاسمعه يقول : « لست أريد .. لست أريد الموت .. رباه ؟ أنقذنى . ها هى ذى السعادة .. ها .. قد قهرنا .. الزمن .. القلب قهر . » (ص 161 ـ 162) . وآخر كلمة يلفظها هى « وا .. أسفاه » .

يبدو لنا أن مشلينا لم ينجح فى قهر الزمن قهرا مطلقا اذ تلوح له السعادة أى البعث عندما يشرف على الهلاك وتفتر فيه الحركة شيئا فشيئا وما الزمن سوى حركة فاحذف الحركة تكن قد حذفت الحياة . وما انعدم « مشلينا » رغم ذلك ، لأن إيمانه بالبعث قد قهر مقياس الزمن ولم يبق الزمن هكذا حقيقة مطلقة . فكلمة «مشلينا» الأخيرة الى «بريسكا» هى : «الى اللقاء» . فانه لم ينعدم مثل « يمليخا » الذى ذهب فى البحر ان ومثل « مرنوش » الذى أصبح ذكرى فى مخيلة الزمن . إنما بقى لمشلينا رجاء فلذلك لم يضع يده فى يد مرنوش ولا فى يد « يمليخا » لأنهما قالا : « الوداع » . أما هو فقد لفظت شفتاه بقوله « الى الملتقى » .

والتحقت « بريسكا » بالكهف لتقبر حية هى الأخــرى وقبلت الموت كى تنتصر على مقياس الزمن وودعت حبيبها « مشلينا » بقولها : « الى الملتقى » وذلك يدل على انها مؤمنة بالبعث ويريد توفيق الحكيم أن يبين أن دفن فتاة حية ليس بيأس انما هو باب مفتوح على أمل ممكن عن طريق القلب • وهذا الأمل هو البعث •

تلك هى مسرحية توفيق الحكيم الرمزية الجميلة التى وفقت الفرقة البلدية ــ مهما يكن من أمر ــ فى تمثيلها وإن ظهــر شىء من الضعف أحيانا فى أدوار الممثلين وضحك الجمهــور فى غيــر مواطن الضحك •

الجاحظ

من خلال اسلوبه

ان تحليل أسلوب الكاتب يمكن الدارس في كثير من الأحيان من مزيد فهم نتاجه وثقافته وأحيانا نفسيته ومدى طرافته •

وإني وان كنت أعتبر الألفاظ وسيلة لابراز المعاني والجمل إطارا لعرض الموضوع فلا أنكر أن الامتاع الفني لا يتحقق بصورة كاملة الا باتحاد الموضوع مع الشكل • ولا أدل على ذلك من قول الجاحظ الناقد « ولكل مقام مقال ولكل صناعة شكل» (1)

وكما أن للرسام أداة للتعبير عن الجمال في لوحته ، فكذلك للأديب أداة في عمله الفني وهو قلمه أعني لغته وأسلوبه •

وسأشتغل في هذا البحث بتحليل نماذج من جمل الجاحظ • وغرضي الخروج بفكرة عن أسلوب أبي عثمان وعبقريته في الكتابة ، وعن الأديب المفكر بصفة أعم •

فمن المتعارف أن الجاحظ كاتب ثرى • فهو فضلا عن كونه متكلما وعالما « طبيعيا » وملاحظا اجتماعيا وسياسيا وناشطا معا ، (2) أديب فنان قبل كل شيء يصبغ مواضيعه بصبغة فنية •

---

(1) انظر « كتاب الحيوان » ج 3 ص 368 ــ ط• عبد السلام هارون •

(2) انظر أ) مجلة « الفكر » لسنة 6 ــ العدد 7 ــ أفريل 1961 « مع الجاحظ السياسي » •

ب) انظر مجلة « الفكر » السنة 8 ــ العدد 4 ــ جانفي 1963 « مع الجاحظ المفكر الاجتماعي » •

فلا غرابة فى أن يكون أسلوب صاحبنا ثريا، متعدد الوجوه، مناسبا للمقام ، يؤدى المعانى أداء فنيا جميلا • لكن هل يمكن أن نحكم حكما مطردا على جملة أبى عثمان ؟

الحق أن جملته قد اتخذت أشكالا مختلفة وصورا متعددة وإن كان لها صفات قارة • فعندما يتناول أبو عثمان موضوعا فانـه يخوض فيه بأسلوب توحيه دائما طبيعته الفنية الحرة وعساك تعلم أن الجاحظ أديب والأدب فن والفن حياة والحياة حرية وانطلاق • ولم يلتزم الجاحظ الممتاز بكبير حيوية وبفرط شهوانية بطريقة واحدة ولا بمنهج معين فى جملته الزاخرة بالحياة لأن الالتـزام بطريقة واحدة ضبط نهائـى وفى الضبـط النهائـى تجفيـف وإماتة •

فلننظر فى أساليب الجاحظ المتنوعـة بالاعتمـاد علـى بعض النصوص ولنبدأ بأسلوبه الجدلى •

1) الأسلوب الجدلـى :

أشار الجاحظ فى رسالته الى الفتح بن خاقـان « فى منـاقب الأتراك وعامة جند الخلافة » الى « أن البنوى خراسانى لأن نسب الأبناء نسب آبائهم » يريد أن البنوى وهو من جلب طفلا صغيرا من خراسان وربى تربية عسكرية ببغداد خراسانـى من جهـة الولادة • وذكر أن المولى عربى لأن « السنة قد نقلت المـوالـى الى العرب » فهم عرب بالولاء ، ثم أضاف قوله :

« •• واذا كان الأمر على ما وصفنا فالبنوى خراسانى واذا كان الخراسانى مولى والمولى عربيا ، فقد صار الخراسانى والمولـى والعربى شيئا واحدا وأدنى ذلك أن يكون الذى معهم من خصال الوفاق غامرا لما معهم من خصال الخلاف بل فى معظم الأمر وفى كبر الشأن وعمود النسب متفقون ، فالأتراك خراسنية وموالى

الخلفاء قصرة فقد صار فضل التركى الى الجميع راجعا وصار شرفه الى شرفهم زائدا • وإذا عرف سائر الأجناد ذلك سامحت النفوس وذهب التعقيد ومات الضغن وانقطع سبب الاستثقال ، فلم يبق الا التحاسد والتنافس الذى لا يزال يكون بين المتقاربين فى القرابة وفى الصناعة وفى المجاورة • على أن التوازر والتسالم فى القرابات وفى بنى الأعمام والعشائر أفشى وأعم من التخاذل والتعادى •• ولا بد فى أضعاف ذلك من بعض التنافس والتخاذل ، الا أن ذلك قليل من كثير • وليس يكون أن تصفو الدنيا وتنقى من الفساد والمكروه حتى يموت جميع الخلاف وتستوى لأهلها وتتمهد لسكانها على ما يشتهون ويهوون لأن ذلك من صفة دار الجزاء وليس كذلك صفة دار العمل • » (3)

فيمكننا نعت أسلوب هذه الفقرة بالمنطقى الجدلى • ففيه إطناب فى التعليل وجمل على الصور التالية :

أ ـ وإذا كان (•• كذا) فـ (•• كذا)
المسبب السبب (أو النتيجة)

ب ـ ولا بد فى (•• كذا) من (•• كذا)

ج ـ وليس يكون (•• كذا) حتى يكون (•• كذا)

وطبقا لمبدأ السببية أو مبدأ العلية Principe de causalité تتركب هذه الجمل من مسبب وسبب • والسببية هى علاقة بين شيئين متعاقبين يسمى أولهما المسبب وثانيهما السبب • فانظر فى الجملة التالية :

« واذا كان الأمر على ما وصفنا فالبنوى خراسانى
(المسبب) (السبب)

---

(3) رسالة « مناقب الأتراك وعامة جند الخلافة » ط• فان فلوتن ـ بريل 1903 ص 21 •

ان مبدأ السببية الذى يستعمله أبو عثمان فى هذا النص من أهم مظاهر الأسلوب الجدلى • ويبدو الجدل أكثر وضوحا فيما يلى : « فالبنوى خراسانى واذا كان الخراسانى مولى والمولى عربيا فقد صار الخراسانى والبنوى والمولى والعربى شيئا واحدا » •

فنحن بصدد عملية رياضية جدلية • فها هو يقول ان الخراسانى هو البنوى أو (أ = ب) والخراسانى مولى أو (أ = ج) والمولى عربى أو (ج = د) • فتكون النتيجة :

أ = ب = ج = د أو الخراسانى = البنوى = المولى = العربى

ويطنب الجاحظ عندما يعود بنا الى نفس العملية الرياضية الجدلية فى الجملة الأخرى الموجزة : « فالأتراك خراسانية وموالى الخلفاء قصرة » التى ينبغى أن تفهم هكذا « فالأتراك خراسنية وبما أن الخراسنية موال والموالى قريبو النسب من الخلفاء بالولاء (قصرة بمعنى قريب النسب) والخلفاء عرب فالأجناس الخمسة تعود الى أصل واحد هو الأصل العربى » •

انك تشعر بأن الجاحظ يحاول إرجاع كل جنس من هذه الأجناس الخمسة المتطاحنة فى جند الخلافة يومئذ من جراء الشعوبية الى جنس واحد هو الجنس العربى ، وتوحيد صفوفهم لغرض سياسى لى فيه رأى ليس هذا البحث مقام توضيحه (4) ، عن طريق الجدل الصورى الذى يبدو ظاهره متينا لأن التسلسل حسابى كما رأينا ولكنه فى باطنه مغالط وفى منطق المغالطة أو السفسطة نجد الظاهر والباطن •

---

(4) انظر مقالنا « مع الجاحظ السياسى » فى مجلة « الفكر » السنة 6 ـ العدد 7 ـ أفريل 1961 •

ولا يستغرب ان يلتجىء أديبنا الممتاز بفرط حيوية الى استعمال الأسلوب المنطقي الجاف والسفسطة فهو متشبع بأساليب المعتزلة الجدلية •

ومن طريف الملاحظات أن أبا عثمان يورد في كتاب « فخر السودان على البيضان » عكس العملية الجدلية التي رأيناها فيما قبل وبها يحاول السودان إرجاع الجنس العربي الى الجنس الأسود • فاقرأ قوله :

« وقال النبي صلعم بعثت الى الأحمر والاسود وقد علمت أنه لا يقال للزنج والحبشة والنوبة بيض ولا حمر ، وليس لهم أسمر إلا السود • وقد علمنا أن الله عز وجل بعث بنبيه الى (بني آدم) كافة والى العرب والعجم جميعا ، فان قال بعثت الى الأحمر والأسود ولسنا عنده حمرا ولا بيضا وقد بعث إلينا فانما عنانا بقوله الأسود ولا يخرج الناس من هذين الاسمين فان كانت العرب من الأحمر فقد دخلت في عداد الروم والصقالبة وفارس وخراسان ، وان كانت من السود فقد اشتق لها هذا الاسم من اسمنا • وإنما قيل لهم أدم وسمر وسود حين دخلوا معنا في جملتنا كما تجعل العرب الاناث من الذكور ذكورا • وإذا كان النبي صلعم يعلم أن الزنج والحبشة والنوبة ليسوا بحمر ولا بيض وأنهم سود وقد بعثه الله تعالى الى الأسود والأحمر فقد جعلنا والعرب سواء ونكون نحن السود دونهم • فان كان اسم السود وقع علينا فنحن السودان الخلص والعرب أشباه الخلص فنحن المقدمون في الدعوة » • (5)

فانظر كيف أرجع جميع الأجناس بفضل عملية من منطق المغالطة انطلق فيها من حديث موضوع نسبه السودان الى الرسول ، واعتمد فيها كثيرا على مبدأ السببية ، الى الحمر

(5) « كتاب فخر السودان على البيضان » ط• فان فلوطن ص 75 •

والسود فطمس بذلك الجنس العربى وأدخلهم فى عداد الجنس الأحمر ، فاستدرك لينفى هذا الافتراض ويثبت افتراضا ثانيا وهو اندماج العرب في الجنس الأسود « وانما قيل لهم أدم وسمر وسود حين دخلوا معنا فى جملتنا » بل ذهب الى أبعد من ذلك حين شبه الزنج بالذكور والعرب بالايناث ، وللذكر عند العرب شأن عظيم • وغايته من هذا الجدل الوصول الى تقديم السودان على البيضان عامة وعلى العرب خاصة ، فى المناقب وكذلك فى الدعوة الاسلامية •

فهذا موقف يناقض موقفه فى رسالة « مناقب الأتراك » على أنى ألاحظ أن تناقض الجاحظ فى « كتاب فخر السودان » ظاهرى إذ يسخر منهم أيما سخرية ويغالطهم ويغالطنا وعصره شغوف بمنطق المغالطة (6)

رأينا فيما قبل أسلوب منطق المغالطة عند الجاحظ ، وهو أسلوب جدلي ولا نعجب من كثرة التجاء أبى عثمان الى هذه النزعة الجدلية السفسطائية لأنه متكلم من أصحاب الرأى وقد نشأ فى بيئة المعتزلة الذين يعتمدون كبير اعتماد على العقل لاثبات آرائهم ودحض حجج خصومهم • زد على ذلك أن الجاحظ تأثر بفلسفة اليونان وولع خاصة بمذهب السفسطائيين الذين نصبوا أنفسهم معلمي بيان وجدل لشباب « أثينا » ولكنهم كانوا مجادلين مغالطين وكانوا متجرين بالعلم يفاخرون بتأييد القول الواحد ونقيضه على السواء • وشغف عصر الجاحظ بمنطق المغالطة أو السفسطة Sophisme والسفسطة وليدة الجدل والجدل وليد النوادى الأدبية • وقد انتشرت فى عصر أبى عثمان نوادى الشراب والغناء والأدب والسياسة ولا تنس حلقات المسجديين وفيها يقع الأخذ والرد ويمتزج الجد بالهزل

(6) انظر مجلة « الفكر » السنة 6 ـ العدد 7 ـ أفريل 1961 •

وتثار شتى المشاكل التى تشغل الافكار يومئذ • وكانت هذه النوادى حوضا منه يغترف الأدب والسياسة وفيها يستغل المجادلون مواهبهم فينقلبون أحيانا سوفسطائيين أى مغالطين (سوفست فى معناه الأول معلم بيان) كما حدث فى « أثينا » فى النصف الثانى من القرن الخامس قبل الميلاد عندما قويت الديمقراطية فشاع الجدل وظهر مذهب السوفسطائيين • وفى عصر الجاحظ وجدت نفس الظروف فـ « أمكن القول ، وصلح الدهر وخوى نجم التقية ، وهبت ريح العلماء وكسد العى والجهل وقامت سوق البيان والعلم » حسب قول أبى عثمان فى « كتاب الحيوان » •

ويكثر استعمال هذا النوع من المنطق والجدل فى مؤلفات أبى عثمان فنجده فى « كتاب الحيوان » كما نجده فى « كتاب التربيع والتدوير » ونجده فى « رسالة مناقب الأتراك وعامة جند الخلافة » وفى « كتاب فخر السودان على البيضان » و « كتاب العثمانية » وفى كتب أخرى كثيرة •

2) الأسلوب العلمى الجدلى :

على أن الجاحظ لم يستعمل جدله دائما للمغالطة ، فقد سخره أيضا لخدمة مذهبه الدينى ولخدمة العلم • ولنا أدلة كثيرة على ذلك فى « كتاب الحيوان » ونذكر على سبيل المثال منهجيته فى فصل « أثر البيئة » فى الجزء الرابع من نفس المصدر (7) • ففيه تجد النظرية Thèse وضد النظرية Antithèse ثم عملية جمع وتأليف Synthèse ونشعر بالجدل من أول البحث الى آخره ويكتسى أسلوب الجاحظ فى بحثه صبغة جدلية علمية

---

(7) « كتاب الحيوان » ج 4 ص 79 ــ 74 وانظر مجلة « الفكر » السنة 8 ــ العدد 4 ــ جانفى 1963 •

وتنقلب اللهجة أحيانا دينية : « لولا ما صح عنده من قول الأنبياء وإجماع المسلمين على أنه (أى المسخ أو القلب) قد كان ، وأنه كان حجة وبرهانا فى وقته ـ لكان لا ينكر مذهبهم (أى مذهب الدهرية القائلين بالتحول بأثر البيئة فى هذا الموضوع) لذلك قلنا لا نستطيع أن نفصل بين الجاحظ رجل الدين المتكلم وبين الجاحظ المفكر العالم ولعلنا لا نستطيع أيضا أن نفصل بين المفكر والأديب فى الأسلوب ٠

ففى فصل « أثر البيئة » يكثر من استعمال مبدأ السببية وهو أساس من أسس الأسلوب الجدلى ٠ نجد مثلا هذا التركيب : « لولا ما صح (كذا) لكان (كذا) » كما نجد الأسلوب الاخبارى العلمى عندما يعتمد الدهرية فى جدلهم على الخبر الصحيح ، فيقولون : « وقد خبرنا من لا يحصى من الناس أنهم ٠٠ (كذا)» و « لم يثبت عندنا بالخبر الذى لا يعارض ٠٠ (كذا) » كما نجد أسلوب المعاينة « وربما رأينا » و « قد رأينا العرب » و « وقد نرى حرة بنى سليم » ٠ ويستعمل الجاحظ أسلوب الافتراض والترجيح « وقد يجوز أن تكون هذه الصور ٠٠ (كذا) » ٠

3) الأسلوب الغنائى

وكثيرا ما يمزج الجاحظ الأسلوب الجدلى بالأسلوب الغنائى عندما يريد إقناع قارئه عن طريق العقل والقلب فيخاطب عقله بجدله ويحرك شعوره بغنائه ٠ وقلنا لا نستطيع الفصل بين المفكر والأديب ٠ ولا أدل على ذلك من الفقرة التالية المقتبسة من « رسالة مناقب الأتراك » ٠

« ثم زعمت (أى ذهبت الى فكرة) أن الأتراك قد شاركوا هؤلاء القوم فى هذا النسب وصاروا من العرب بهذا السبب مع الذى بانوا به من الخلال وحبوا به من شرف الخصال ٠ على أن

ولاء الأتراك للباب قريش ولمصاص عبد مناف وفي سر هاشم وهاشم موضع العذار من خد الفرس والعقد من لبة الكعاب ، وهو الجوهر المكنون والذهب المصفى وموضع المحة من البيضة والعين في رأس والروح من البدن ، وهم الأنف المقدم والسنام الأكوم والطينة البيضاء والدرة الزهراء والروضة الخضراء والذهب الأحمر ، فقد شاركوا العرب في أنسابهم والموالي في أسبابهم وفضلوا بهذا الفضل الخاص الذي لا يبلغه فضل وإن برع بل لا يكثره شرف وإن عظم ولا مجد وإن قدم • فزعمت أن أنساب الجميع متقاربة غير متباعدة • وعلى حسب ذلك تكون الموازرة والمكانفة والطاعة والمناصحة والمحبة للخلفاء والأيمة • » (8)

ههنا يقيم الجاحظ الدليل في صيغة جدلية تنقلب في قسم كبير من النص غنائية ، على ما يستحيل تاريخيا أن يقام عليه الدليل إذ يريد أن يبين أن الولاء نسب ولحمة وأن « الأتراك عرب بالولاء بل عباسيون • وغرضه كما قلنا سياسي فهو المدافع عن سلطة بني العباس ويريد من الأتراك أن يخلصوا لدولتهم • ويحاول إقناعهم بمخاطبة عقولهم وبتحريك قلوبهم واستمالتها •

وهذه قطعه من النثر الفني توجد فيها عناصر متوازنة متوازية والتقفية والسجعة لكن بمقدار ، وتكثر الاستعارات والمحسنات البديعية كما هو الشأن بالنسبة الى الشعر • ولا شك أن الجاحظ احسن ممثل للنثر في عصره وبفضله تطور النثر وأصبح في القرن الرابع مع « بديع الزمان الهمذاني » قريبا جدا من الشعر ونوعا من التفنن والترف اللفظي ، ولا غرابة في ذلك اذ يعتبر القرن الرابع قرن اكتمال الحضارة العربية أي اكتمال العمران والعلوم والآداب والفنون •

---

(8) رسالة « مناقب الأتراك » ص 7 •

وهذه القطعة النثرية الغنائية الجدلية مظهر من مظاهر التفنن في الكتابة تمتاز بطول النفس وقد أحدثه الجاحظ بالترديد والاكثار من التراكيب المترادفات والاستطراد الى حد الغلو ، وهذا ما يسميه المستشرقون تلاعب الجاحظ Le Bavardage de Gàhiz والرأى عندى أن حيوية الجاحظ هى التى جعلته يميل ميلا خاصا الى هذا النوع من الأسلوب • فهو يسجع ولكن سجعه كألحان الموسيقى ، فيه الجمال وفيه الامتاع بل يوحى الطبع سجعه ويدعو إليه المقام • وقد وضع قانونا للسجع الجميل فى قوله من « كتاب البيان والتبيين » ويمكنك الاقتناع به : « اذا لم يطل ذلك ، ولم تكن القوافى مطلوبة مجتلبة أو ملتمسة ، متكلفة » • (9)

على أن الجاحظ لم يستخدم السجع كثيرا (الطينة البيضاء ــ الدرة الزهراء ــ الروضة الخضراء •) وبالعكس فانه يكثر من التقطيعات الصوتية المنسجمة ويعمد الى أسلوب الموازنة والمزاوجة : « وهاشم موضع العذار من خد الفرس والعقد من لبة الكعاب وهو الجوهر المكنون والذهب المصفى وموضع المحة من البيضة والعين فى الرأس والروح من البدن • وهم الأنف المقدم والسنام الأكوم •• الخ » • وفى هذه القطعة استعارات تكثر فى الشعر ، فبنو هاشم « الجوهر المكنون » و « الذهب المصفى » وبهذه الصورة نقف على الجاحظ الأديب المتفنن فى الكتابة وتعد قطعته نموذجا من النثر الفنى فى القرن الثالث وفيها يسجد ويركع لبنى العباس فى نفس غنائى يطرب له القارىء •

ويكثر الأسلوب الغنائى فى مؤلفات أبى عثمان • فاستمع اليه يتغنى فى كتاب « البيان والتبيين » بفصاحة كلامه صلى الله عليه وسلم ويعرف بالبلاغة بالاعتماد عليه •

---

(9) « البيان والتبيين » ط• القاهرة 1947 ج 1 ص 282 •

– « وإن كلامه صلى الله عليه وسلم : هو الكلام الذى قل عدد حروفه ، وكثر عدد معانيه ، وجل عن الصنعة ، ونزه عن التكلف .. استعمل المبسوط فى موضع البسط ، والمقصور فى موضع القصر ، وهجر الغريب الوحشى ورغب عن الهجين السوقى ، فلم ينطق الا عن ميراث حكمة ، ولم يتكلم الا بكلام قد حف بالعصمة ، وشد بالتأييد ، ويسر بالتوفيق . وهذا الكلام الذى ألقى الله المحبة عليه وغشاه بالقبول ، وجمع له بين المهابة والحلاوة ، وبين حسن الافهام وقلة عدد الكلام ، وهو مع استغنائه عن إعادته وقلة حاجة السامع الى معاودته ، لم تسقط له كلمة ولا زلت له قدم ، ولا بارت له حجة ، ولم يقم له خصم ، ولا أفحمه خطيب بل يبذ الخطب الطوال بالكلام القصير ، ولا يلتمس إسكات الخصم الا بما يعرفه الخصم ولا يحتج إلا بالصدق ، ولا يطلب الفلج إلا بالحق ، ولا يستعين بالخلابة ولا يستعمل المؤاربة ولا يهمز ولا يلمز ولا يبطىء ولا يعجل ولا يسهب ولا يحصر ، ثم لم يسمع الناس بكلام قط أعم نفعا ، ولا أصدق لفضا ، ولا أعدل وزنا ، ولا أجمل مذهبا ، ولا أكرم مطلبا ، ولا أحسن موقعا ، ولا أسهل مخرجا ، ولا أفصح عن معناه ولا أبين عن فحواه – من كلامه صلى الله عليه وسلم » (10)

فهذه قطعة غنائية ذات وحدة يتغنى فيها الجاحظ بكلامه عليه الصلاة والسلام ، ولا أريد أن أطيل الحديث عن لغة النص الخاصة بفنى البلاغة والنقد فكتاب « البيان والتبيين » وكتب البلاغيين ونقاد الأدب فى القرون الوسطى زاخرة بمثل هذه المصطلحات .

o

---

(10) « البيان والتبيين » ط. عبد السلام هارون – القاهرة 1948 ص 16 – 17 .

قلت فى النص أقسام واضحة بينة لانه قطعة غنائية متكونة من جمل متوازنة متساوية فى عدد الكلمات ، تقرأ فى نفس واحد ، ويستعمل فيها الترديد : « هو الكلام الذى قل عدد حروفه وكثر عدد معانيه وجل عن الصنعة ونزه عن التكلف » • فانظر الى الاكثار من الافعال الدالة على عصمة كلام الرسول « جل عن — نزه عن — رغب عن » ثم لاحظ ترديد بعض التراكيب التى تفيد عكس الاجتناب أى تفيد الاقبال على الفصيح من الكلام المعصوم كما تفيد الحصر والاقتصار على نوع خاص « ولم ينطق إلا عن •• » « ولم يتكلم الا بـ ••• وترنم لحظة بترديده « ولا •• ولا •• » وهو اسلوب النفى يستعمل فيه أفعالا بعد (لا) تدل على الزلل والعيب « زلت — بارت — يهمز يلمز — الخ •• »

فبفضل التقطيعات الصوتية المنسجمة والتنغيم الموسيقى العذب يصل الجاحظ فى نثره الى إحداث « حال شعرية » يسميها « بول فاليرى » Paul Valéry فى الشعر Etat Poétique (11) فيجعل نفس السامع تنشرح بها وتتفتح لقبول ما يريد أبو عثمان بثه فيها ، كتفتح الزهرة الى قطر الندى والى أشعة الشمس عند البزوغ ، فيقتنع السامع بأن كلامه عليه السلام معصوم ومثال أعلى لفصيح الكلام ويعرف معيار البلاغة •

ويبدو الجاحظ ههنا أديبا بلاغيا ممهدا علم البلاغة •

4) الأسلوب الملحمى الغنائى :

تنوعت أساليب الجاحظ فَمنها الأسلوب الملحمى الممتاز بتعداد مناقب البطل المقدام والتغنى بخصاله • فاسمع قوله فى خصال الديك :

---

(11) انظر : 1 •

« فى الديك الشجاعة وفى الديك الصبر عند اللقاء .. وفى الديك الجولان وهو ضرب من الروغان ، وجنس من تدبير الحرب ، وفيه الثقافة (الحذق) والتسديد ، وذلك أنه يقدر إيقاع صيصيته (أى طرف منقاره) بعين الديك الآخر ويتقرب الى المذبح فلا يخطىء .. وله مع الطعنة سرعة الوثبة والارتفاع فى الهواء . وسلاحه طرير (ماض) وفى موضع عجيب ، وليس ذلك إلا له .. » (12) ولا تنس أن هذا الفخر يدخل فى إطار تلك المساجلات الكلامية أو الجدلية بين فريقين من المعتزلة فريق ينتصر للكلب وفريق يشيد بذكر الديك . على أن الأسلوب الملحمى أبرز ههنا .

ونعثر على الأسلوب الملحمى الغنائى فى مواطن كثيرة من رسالة « مناقب الأتراك » فها هو الجاحظ يقول على لسان الخراسانى :

« ونحن فتحنا البلاد وقتلنا العباد وأبدنا العدو بكل واد » (ص 8) ونحن قوم لنا أجسام وأجرام وشعور وهام ومناكب عظام وجباه عراض وقصص غلاظ وسواعد طوال » (10) « ونحن أصحاب اللحى وأرباب النهى وأهل الحلم والحجى .. ولنا الطبول المهولة والبنود العظام ونحن أصحاب التجافيف والأجراس والباز واللبود الطوال والأغماد المعقفة والشوارب المعقربة والقلانس الشاشية والخيول الشهرية والكافركوبات والطبرزينات فى الأكف ، والخناجر فى الأوساط ، وحسن الجلسة على ظهور الخيل ، ولنا الأصوات التى تسقط الحبالى » (ص 11) .

وعساك تعلم أن تلك الأوصاف وسائل سيكولوجية للتهويل والترهيب فى الحروب يومئذ . فنحن بصدد نفس ملحمى غنائى

---

(12) « كتاب الحيوان » ج 2 ص 233 .

يحدثه الجاحظ بفضل التقطيعات الصوتية المنسجمة والسجعة وترديد « ونحن ٠٠ ونحن ٠٠ » « ولنا ٠٠ ولنا ولنا » وذكر آلات الحرب وتعداد صفات البطولة والوسائل المهولة ٠

5) أسلوب النقد الأدبى :

يعلمنا أبو عثمان أسلوب النقد فى « البيان والتبيين » وفى مقدمة « كتاب الحيوان » الطويلة ٠ فها هو يقول لمن عاب كتبه : « بهرك ما سمعت ، وملأ صدرك الذى قرأت ، وأبعلك وأبطرك ، فلم تتجه للحجة وهى لك معرضة ، ولم تعرف بـاب المخرج اذ جهلت باب المدخل ولم تعرف المصادر إذ جهلت المـوارد » (13) إن أبا عثمان يسخر من المتهجم على كتبه أيما سخرية وينتقده انتقادا لاذعا باستعمال تراكيب دالة على غفلته وجهله ومنها ترديد « ولم تعرف » « فلم تتجه ل ٠٠ » « اذ جهلت » ، وكل ذلك فى أسلوب غنائى متركب من جمل متوازنة متوازية ٠ على أن أبا عثمان فى نقده اللاذع لا يعمد الى السب والشتم ، بل ينصحنا بتجنب أسلوب السب والشتم وينصحنا باطالة الفكرة وإمعان النظر قبل الحكم على نتاج كاتب أو شاعر حين يقول لمن عاب كتبه فتشفى من صاحبها : « رأيت أن سب الأولياء أشفى لدائك ، وأبلغ فى شفاء سقمك ، ورأيت أن إرسال اللسان أحضر لذة وأبعد من النصب ، ومن إطالة الفكرة ومن الاختلاف الى أرباب هذه الصناعة » (ص 12) ٠

وبهذه الردود ينتصب الجاحظ ناقدا فذا ويعلمنا أسلوب النقد الأدبى ٠ وعلى كل فههنا نغم موسيقى عذب تحدثه الجمل المتوازنة المتوازية ٠ وهذه الظاهرة تكاد تكون عامة فى أسلوب أبى عثمان ٠

---

(13) « كتاب الحيوان » ج 1 ص 12 ٠

6) أسلوب الوصف الكاريكاتورى المضحك :

وللجاحظ أسلوب آخر امتاز به ، له صلة بأسلوب منطق المغالطة لكثرة التلاعب بالألفاظ فيه وهذا أسلوب « كتاب التربيع والتدوير » خاصة وهو نموذج من أسلوب السخرية أى الأسلوب الهجائى اللاذع المنزه من السب والشتم لكن المشبع بالتهكم والتصوير الكاريكاتورى المضحك . وجدير بالذكر أن الجاحظ مفطور على الضحك ، يحب النكتة وينشط لها . فلقى هذا الأسلوب هوى فى نفسه .

وبفضل التصوير الكاريكاتورى ينقلب أحمد بن عبد الوهاب خطوطا هندسية وأشكالا ويبرز فى شكل التربيع والتدوير . فها هو الجاحظ يقول :

« بل ما يهمك من أقاويلهم ويتعاظمك من اختلافهم ، والراسخون فى العلم والناطقون بالفهم يعلمون ان استفاضة عرضك قد ادخلت الضيم على ارتفاع سمكك ، وأن ما ذهب منك عرضا قد استغرق ما ذهب منك طولا . ولئن اختلفوا فى طولك لقد اتفقوا فى عرضك ، واذ قد سلموا لك بالرغم شطرا ومنعوك بالظلم شطرا ، فقد حصلت ما سلموا وأنت على دعواك فيما لم يسلموا .. » (14)

فالجدل ظاهر ههنا لكنه جدل مغالط إذ يصبح أحمد بن عبد الوهاب مشكلة يخوض فيها العلماء فيختلفون فى أمور ويتفقون فى أخرى . ويصبح خاصة خطوطا وأشكالا هندسية فى قول أبى عثمان : « فأنت المديد وأنت البسيط وأنت الطويل وأنت المتقارب ؟ فيا شعرا جمع الأعاريض ويا شخصا جمع الاستدارة والطول ؟ » (ص 13) .

وعلى كل فقد أبدع الجاحظ فى وصف قصر أحمد بن عبد

(14) « كتاب التربيع والتدوير » ط بلات ، دمشق 1955 ص 14 .

الوهاب وعرضه بالجمع بين المتناقضات وبالتلاعب بالألفاظ وبالاعتماد على منطق المغالطة Sophisme وخاصة بتجفيف الكائن الحى وهو أحمد بن عبد الوهاب · ويحدث الضحك عندما تجفف الحياة ويجعل منها آلة · وهذا رأى الفيلسوف الفرنسى (هنرى بركسون) فى كتابه « الضحك » (15) « Le Rire »فان براعة المضحك حسب « بركسون » تتمثل فى جعل الانسان (الكائن الحى) صورة وأشكالا لا تتحرك Un Pantin Articulé ويجعلنا أبو عثمان نتصور الأشكال المتحركة المتداخلة لأحمد بن عبد الوهاب بفضل الترديد وتعداد الأشكال « فأنت المديد وأنت البسيط وأنت الطويل وأنت المتقارب ·· »

7) الأسلوب القصصى :

ولم يتقيد الجاحظ الذى يأبى القيود بأسلوب واحد بل تنوعت أساليبه فى الكتابة · ومن بينها أسلوبه القصصى · فقد وهب الجاحظ ريشة كاتب قصصى فنان ، أجاد فن الأقصوصة فى كتاب « البخلاء » وفى « كتاب الحيوان » فاقرأ قصة الخناقين وهم طائفة من غلاة الشيعة من الروافض كانوا يقتلون أعدائهم فى الذهب خنقا · ثم أصبح القتل جبلة فيهم فطمع بعضهم فى حمال لا يملك سوى ثويب ودريهمات : « وانظر كيف أخذوا أهل درب بأسره وذلك أن بعضهم رغب فى ثويب كان على حمال ، وفيه دريهمات معه فألقى الوهق فى عنقه فغشى عليه ولم يمت وتحرك بطنه فأتى المتوظأ وتحرك الحمال والساجور فى عنقه فرجعت نفس الحمال · فلما لم يحس بأحد عنده قصد نحو باب الدار ، وخرج وزياره فى عنقه وتلقته جماعته ، فأخبرهم الخبر ، وتصايح الناس فأخذوا عن آخرهم » (16) ·

---

(15) راجع كتاب : H. Bergson « Le Rire » P.U.F. 1958

(16) « كتاب الحيوان » ج 2 ص 264 ·

فأسلوب الأقصوصة جميل إيحائى ، ولما تتابعت حوادثها بسرعة كبيرة عمد الجاحظ الى الأسلوب القصصى الحى • ففى هذه الأقصوصة أزمة تنفرج قليلا ثم تعود الى التأزم من جديد وتبلغ حد المأساة إذ يعلمنا الجاحظ أن الحمال وأصحابه أخذوا عن آخرهم أى قتلوا خنقا • وتتابعت حوادث الأقصوصة بسرعة كبيرة فأكثر الجاحظ من الأفعال فتتابعت بسرعة كذلك • فأمعن النظر فى قوله : « فألقى الوهق فى عنقه فغشى عليه ولم يمت ، وتحرك بطنه فأتى المتوظأ وتحرك الحمال والساجور فى عنقه فرجعت نفس الحمال •• الخ » فان أبا عثمان الكاتب القصصى يجعلنا نتلهف من أول وهلة لمعرفة النهاية فتنقطع أنفاسنا بانقطاع أنفاس الحمال وترجع برجوعها وهذا سر عبقريته إذ يجانس بين الفن والحياة •

وجدير بالملاحظة أن جمل أبى عثمان ههنا قصيرة : « فعل + فاعل + مفعول » أو « فعل + فاعل » أو فعل + فاعل + جملة حالية اسمية » أو « فعل + حرف » • وكأنه اختار هذه الجمل القصيرة للتعبير عن تتابع الحوادث بسرعة ، ولخلق جو خاص يوافق اختناق أنفاس القارىء باحتناق أنفاس الحمال الملهوف •

فهذا نموذج من أسلوب الجاحظ القصاص العبقرى •

8) جملة الجاحظ الحية :

قلت فى أول هذا البحث ليس فى الامكان أن نحكم حكما عاما مطردا على جملة أبى عثمان • غير أن أبرز صفات جملته فى أساليبه المتنوعة ، تفرعها مع بساطة تركيبها • فجملة الجاحظ حية كصاحبها الممتاز بحيوية كبيرة ، تنمو وتتفرع وتذهب الى شتى النواحى كأغصان الشجرة • فانظر الى هذه الجملة :

« فحين حملوا حدهم (يعنى العرب) ووجهوا قواهم الى قول

الشعر وبلاغة المنطق وتشقيق اللغة وتصاريف الكلام وقيافة البشر بعد قيافة الأثر وحفظ النسب والاهتداء بالنجوم والاستدلال بالآثار وتعرف الأنواء والبصر بالخيل والسلاح وآلة الحرب والحفظ لكل مسموع والاعتبار بكل محسوس وإحكام شأن المناقب والمثالب بلغوا فى ذلك الغاية وحازوا كل أمنية » (17) ٠

فهذه الجملة تبتدىء بقوله : « فحين حملوا حدهم ووجهوا قواهم » وتنتهى الى قوله : « بلغوا فى ذلك الغاية وحازوا كل أمنية » ٠ ويتخلل البداية والنهاية كلام طويل متشعب ٠ فجملته هندسية

وللجاحظ جملة أخرى فى نفس التركيب لكنها أطول من الأولى :

« فحين لم تشغلهم الصناعات ولا التجارات ولا الطب والفلاحة والهندسة ولا غرس ولا بنيان ولا بثق أنهار ولا جباية غلات ، ولم تكن هممهم غير الغزو والغارة والصيد وركوب الخيل ومقارعة الابطال وطلب الغنائم وتدويخ البلدان وكانت هممهم الى ذلك مصروفة وكانت لهذه المعانى والأسباب مسخرة ومقصورة عليها وموصولة بها ، أحكموا ذلك الأمر بأسره وأتوا على آخره ٠ » (18)

فهناك عنصران أساسيان تركزت عليهما الجملة وهما البداية والنهاية يتخللهما كلام طويل متشعب يتفرع كأغصان الشجرة يلتوى ويعرج ٠

فأسلوب الجاحظ ثرى متعدد الوجوه ، يتغير يتغير الموضوع ولغته ثرية ٠ وهذا يعيننا على فهم نفسية الجاحظ وطبيعته إذ

---

(17) « مناقب الاتراك » ص 54 ٠

(18) « مناقب الاتراك » ص 46 ٠

يوافق أسلوبه الحي وجمله الحية حيوية أبي عثمان الشهواني الذي أحب الحياة وأفرط في حبها فأحبها في كأس نبيذ (انظر رسالتيه : « في مدح النبيذ » و « والشارب والمشروب » وأحبها في أكلة شهية (كتاب البخلاء) كما أحبها في عذب الغناء من الوجه الشهي والبدن الشهي (رسالة القيان) ، وقد تغنى وصدح بأسلوبه الغنائي فأطربنا ، وأحبها في معسول « النوم الذي هو حياتك أو أحد أقواتك » حسب قوله (19) ·

ولم يبلغنا أن الجاحظ تزوج حرة · فهو القائل : « القينة تقتنى بالعين (أي بالذهب والفضة) وترد بالعيب والحرة غل من صارت اليه » · ولعل سر ذلك فرط حيوية أبي عثمان ورفضه القيود · فجملته صورة لنفسه ·

علمت ـ حفظك الله ـ أن لدراسة أسلوب الكاتب أهمية كبرى اذ تعيننا على مزيد فهم نتاجه ومعرفة ثقافته وأحيانا نفسيته · وأيقنت ـ جنبك الله الشبهة وأودع صدرك برد اليقين ـ أن أسلوب أبي عثمان الذي اخترنا الحديث عنه زاخر بالحياة يتلون بتلون المواضيع ، فهو تارة جدلي من منطق المغالطة وتارة تعليلي علمي وتارة غنائي شعري وأخرى قصصي ممتع · ومهما يكن من أمر فان لأسلوبه وجمله ميزات لا نجدها عند غيره ولا يمكن حصرها ·

واعتقادي الراسخ أن كتب الجاحظ تعلم كل شاد الذوق الأدبي السليم بأساليبها ولغتها وتجعله قادرا على الكتابة الجيدة في كل موضوع · ويبدو أن الجاحظ واع برسالته اذ نصب نفسه للنشء معلم بيان ·

---

(19) انظر « رسالته في مدح النبيذ » ـ مجموع رسائل الجاحظ لحسن السندوبي · ط· القاهرة 1933 ص 290

مع الجاحظ المفكر الاجتماعي

ان الجاحظ فضلا عن كونه أديبا قبل كل شيء ، مفكر ديني وسياسي وناشط معا (1) وعالم طبيعي صنف كتابا طويلا في علم الحيوان وملاحظ اجتماعي ومفكر أيضا امتاز بدقة الملاحظة وفطن الى بعض مبادئ علم الاجتماع الصحيحة وإن لم يدمج تلك المبادئ في إطار هيكل •

ويهمنا الجاحظ المفكر الاجتماعي كما تهمنا منهجيته كلما نزع نزعة علمية في بحوثه الاجتماعية • فعودة الى مؤلفاته من كتب ورسائل تمكن الباحث من تقدير القيمة الاخبارية لبعض الوثائق ذات الصبغة العلمية الاجتماعية ، ومنهجية الجاحظ ، حق قدرها •

أجل اننا نجد أفكارا عزيزة عليه كفكرة التوتر الطبيعي الباطني الموجود داخل كل خلية اجتماعية Antagonisme Social لاحظ أبو عثمان ذلك التوتر عند كتاب الدواوين فلامهم بقوله : « انكم لتناكرون عند الاجتماع والتعارف ، تناكر الضباب والسلاحف » (2) ثم ضرب لهم في ذلك مثلا فقال : « هم كالهرهرة

---

(1) انظر مقالنا في مجلة « الفكر » السنة 6 العدد 7 ـ أفريل 1961/1962 ص 46

(2) انظر رسالته « في ذم أخلاق الكتاب » ط فينكل ـ القاهرة

من الكلاب في مرابضها يمر بها أصناف الناس فلا تتحرك وإن مر بها كلب مثلها نهضت اليه بأجمعها حتى تقتله » (3) ٠

وربما ينقلب هذا التوتر الباطنى داخل كل خلية اجتماعية الى تعصب على أفراد خلية أخرى والى تعاطف على النظراء وذوى القرابات ، فاقرأ لتتيقن من ذلك قوله فى رسالته « فى ذم اخلاق الكتاب » : « وإنه ليبلغنى أن رجلا من القصابين يكون فى سوقه فيتلف ما فى يديه فيخلى له القصابون سوقهم يوما ويجعلون له أرباحهم فيكون بربحها منفردا ، وبالبيع مفردا ، فيسدون بذلك خلته ويجبرون منه كسره » (4)

ولقد مكنت فكرة التناكر عند الاجتماع Antagonisme Social الجاحظ من تعليل التطاحن الموجود بين الأجناس الخمسة فى جند الخلافة ٠ ومن المعلوم أن الجاحظ السياسى قام بمحاولة توفيقية فى رسالته الى الفتح بن خاقان « فى مناقب الأتراك وعامة جند الخلافة » بين البنويين والموالى والخراسانيين والأتراك والعرب فى جند المتوكل ، فأرجعهم جميعا بفضل عملية من منطق المغالطة تعرضنا اليها فى الفصل السابق الى جنس واحد هو الجنس العربى ٠ وأراد الجاحظ توحيد صفوف جند الخلافة عن طريق العصبية لا عن طريق الأخوة الدينية وذكر بعد عمليته الجدلية أنه إن بقى فى صفوف الجند بعد محاولته التوفيقية شيء من التعقيد والضغن والاستثقال ، فانما مرد ذلك كله الى هذا التوتر الباطنى الطبيعى « الذى لا يزال يكون بين المتقاربين فى القرابة وفى الصناعة وفى المجاورة فى القرابة وفى الصناعة وفى المجاورة » (5) وهذه

(3) المرجع السابق ص 47
(4) نفس المرجع ص 47
(5) انظر « رسالة الى الفتح بن خاقان فى مناقب الاتراك وعامة جند الخلافة » ط ٠ فان فلوتن – ص 21 بريل 1903 ٠

مغالطة أخرى يعمد اليها الجاحظ الشغـوف بمنطـق المغالطـة Sophisme ليرجع الشعوبية الى التوتر الاجتماعي • ولكـن الشعوبية أخطر من أن تكون مجرد توتر باطنى بين أفراد المجتمع الواحد • وغـاية الجاحظ من هذا التعليل للشعوبية أن يبين أن التناحر بين الأجناس الخمسة فى جند الخلافة يومئذ أمر طبيعى يوجد فى القرابات وفى بنى الأعمام، وقد قرر أن الأجناس الخمسة «فى معظم الامر وفى كبر الشأن وعمود النسب متفقون» (6) وليس ذاك التناحر إذن بالأمر الخطير كما زعم المتهجم علـى جيـش الخلافة فى مجلس من مجالس الفتح ابن خاقان ، لأن « التـوازر والتسالم فى القرابات وفى بنى الأعمام والعشائر أفشى وأعم من التخاذل والتعادى » (7)

وعلى كل فان الجاحظ يستغل فكـرة عزيـزة عليـه لخدمـة آهدافه السياسية ولتعليل التيارات الشعوبية الموجودة فى جند الخلافة العباسية فى عهـد المتوكـل ، تعليـلا يوافـق مذهبـه السياسى •

وفطن الجاحظ الى نظريات أخرى أقرها علم الاجتماع كنظرية آثر البيئة فى الكائن واختصاص الشعوب •

فالرأى عنده أن لكل شعب ميزة وأن هذه الميزة تمليها البيئة غالبا وهذه الفكرة أى فكرة اختصاص الشعوب شاعت فى عصر الجاحظ وعرضها أبو عثمان فى مواطـن كثيـرة مـن « كتـاب الحيوان » وفى رسالة : « فخر السودان على البيضان » وعرضها خاصة فى « رسالة الى الفتح بن خاقان فى مناقب الأتراك وعامة

---

(6) نفس المصدر ص 21

(7) نفس المصدر ص 21

جند الخلافة » فاقرأ ما قاله عن ميزة سكان الصين : « فأما سكان الصين فهم أصحاب السبك والصياغة والافراغ والاذابة والأصباغ العجيبة وأصحاب الخرط والنحت والتصاوير والنسج والخط ورفق الكف في كل شيء يتلونه ويعانونه وان اختلف جوهره وتباينت صنعته وتفاوت ثمنه » (8) فهذه الميزات كلها تدل على أن أهل الصين برعوا في الصناعات الدقيقة الفنية • فهم اذن أهل فن ولا بد للفنان من أن يكون مرهف الاحساس ، حسن الذوق ولا شك أن الجاحظ يعتقد أن البيئة الصينية هي التي أرهفت إحساس الصينيين وخلقت فيهم المواهب الفنية •

ولقائل أن يقول : كيف عرف الجاحظ ميزات أهل الصين ؟ أن أبا عثمان بصرى وكانت البصرة في أيامه ملتقى طرق التجارة تؤمها القوافل التجارية الواردة من افريقيا وفارس ومن الهند والصين ولا شك أن الجاحظ شاهد لوحات جميلة لأهل الصين حملها التجار معهم الى العراق كما أعجب بالحلى الصينى الطريف وبالنقوش والأصباغ الصينية العجيبة ، والجاحظ أديب والأدب فن ، فلا غرابة أن يتذوق أبو عثمان هذه الآثار الفنية زد على ذلك دقة الملاحظة التي امتاز بها وحب التطلع على خصائص كل شعب ، تفهم السر في إلمام الجاحظ بميزات الشعوب • فقد لاحظ أن سكان الصين امتازوا « برفق الكف » أي بلينه ولطفه •

ولاحظ عقلية عرب الجزيرة في القديم ، تلك العقلية المتمثلة في احتقار الأعمال اليدوية من صناعة وفلاحة وتجارة • وليس أدل على ذلك من قوله : « وكذلك العرب لم يكونوا تجارا ولا صناعا ولا أطباء ولا حسابا ولا أصحاب زرع لخوفهم من صغار الجزية ولم يكونوا أصحاب جمع وكسب ولا أصحاب احتكار لما

---

(8) انظر « رسالة في مناقب الاتراك وعامة جند الخلافة » ص 44

ويحدثنا الجاحظ عن ميزة الأتراك ويقارنهم بالعرب فيرى أنهم أصبحوا أهل حرب بموجب بيئتهم ونوع تربيتهم • فاقرأ لمزيد تيقن من ذلك : « ولم تكن هممهم غير الغزو والغارة والصيد وركوب الخيل ومقارعة الأبطال وطلب الغنائم وتدويخ البلدان وكانت هممهم الى ذلك مصروفة » (12) والأتراك بهذه الخصال أولى إذ هم « أصحاب عمد وسكان فياف وأرباب مواش وهم أعراب العجم » (13) فهل علمت أن الدولة العباسية تعتمد على قوة الجند الأتراك فى عصر الجاحظ ، بل أصبح الخلفاء ألعوبة فى أيديهم وصار الأتراك أهل الحل والعقد يومئذ وقد عرفوا بالشدة والبطش •

ولم يقتصر الجاحظ على ذكر ميزات الترك وسكان الصين والعرب بل أدرك كذلك ميزات اليونانيين فقال : « فاليونانيون يعرفون العلل ولا يباشرون العمل » ولكن الجاحظ يغالى عندما يقر بأنهم لا يباشرون العمل ونحن نعلم أنهم شيدوا البنيان الضخم ومالوا فى أزهى حضارتهم الى الفنون الجميلة فنحتوا التماثيل وأقاموا الهياكل ، وتفننوا فى الصناعات • غير أن أبا عثمان يشير الى أهم ميزات اليونانيين وهى الفلسفة •

وأدرك الجاحظ ميزات أهل السند كما فطن الى ميزات سكان الهند فى عصره فقال فى الهنود على لسان الزنج : « وأما الهند فوجدوهم يقدمون فى النجوم والحساب ولهم الخط الهندى خاصة ويقدمون فى الطب ولهم أسرار الطب وعلاج فاحش الأدواء خاصة ولهم خرط التماثيل ونحت الصور بالأصباغ •• ولهم الشطرنج وهى أشرف لعبة وأكثرها تدبيرا ولهم السيوف القلعية

---

(12) المصدر السابق ص 46 •

(13) نفس المصدر ص 46

فى أيديهم وطلب ما عند غيرهم ولا طلبوا المعاش من ألسنة الموازين ورؤوس المكائيل ولا عرفوا الدوانيق والقراريط »(9) لكن كيف يعلل الجاحظ هذه العقلية العربية القديمة ؟ لعله يرى أن بيئة الجزيرة تدفع البدوى الى البحث عن قوته وكسبه وغناه فى ميادين أخرى غير الفلاحة والصناعة والصياغة • ومن هنا تولد احتقار الفلاحة والأعمال اليدوية فى ذهن العربى فوجه همه الى أشياء أخرى • ولم يطلب العرب المعاش « من ألسنة الموازين ورؤوس المكائيل ولا عرفوا الدوانيق والقراريط » لأنهم كانوا « سكان فياف وتربية العراء » (10) وكلمة العراء فى نص الجاحظ هامة تدلنا على أن هذه الصناعات لم تنتشر فى بيئتهم اذ أنها عراء وقفر • وما يشك فى أن الجاحظ يؤمن إيمانا قويا بأثر البيئة فى الكائن على الاطلاق • فلقد امتاز العرب فى قفرهم بالشدة والصبر وتعود الافتراس والاعتناء بالقول وللقول عند العرب شأن عظيم « فحين حملوا حدهم ووجهوا قواهم الى قول الشعر وبلاغة المنطق وتشقيق اللغة وتصاريف الكلام وقيافة البشر بعد قيافة الأثر وحفظ النسب والاهتداء بالنجوم والاستدلال بالآثار وتعرف الأنوار والبصر بالخيل والسلاح وآلة الحرب والحفظ لكل مسموع والاعتبار بكل محسوس وإحكام شأن المناقب والمثالب بلغوا فى ذلك الغاية وحازوا كل أمنية » (11) هذه هى ميزات العرب حسب الجاحظ ، ولا ريب أنها ميزات أوجدتها البيئة العربية ، فانهم اهتموا مثلا بعلم الأنواء لمعرفة النجوم بل لتتبع مساقط الغيث لندارة الماء فى الجزيرة وقيمته عندهم •

---

(9) المرجع السابق ص 44 — 45

(10) انظر رسالة مناقب الاتراك ص 45

(11) المصدر السابق ص 45

وهم ألعب الناس بها وأحذقهم ضربا بها ولهم الرقى النافذة فى السموم وفى الأوجاع ولهم غناء معجب ولهم الكنكلة وهى وتر واحد » (14)

فخبرنى هل تعرف كاتبا عربيا فى عصر أبى عثمان ، وبعده حدثك بمثل هذا الحديث ، وأطلعك على ميزات الشعوب وخصائص الأجناس ؟ ان أبا عثمان لجدير بأن يسمى كاتبا إنسانيا اذ كان الانسان دائما محور بحوثه ٠

لا شك أنك أيقنت الآن أن فكرة اختصاص الشعوب فكرة عزيزة على الجاحظ ٠ والرأى عنده أيضا أن هذا الاختصاص من شأنه أن يجعل الانسان يحذق الفن الذى يتخصص فيه حذقا تاما٠ فها هو يقول فى رسالته : « فى مناقب الأتراك وعامة جند الخلافة » ، بعد ذكر ميزة الترك وهى الحرب : فحين لم تشغلهم الصناعات ولا التجارب ولا الطب والفلاحة ٠٠ وكانت هممهم الى ذلك (أى الى الحرب) مصروفة وكانت لهذه المعانى والأسباب مسخرة ومقصورة عليها وموصولة بها أحكموا ذلك الأمر بأسره وأتوا على آخره » (15) ٠

ويرى بالعكس أن تشتت الجهود من شأنه أن يجعل الانسان لا يحذق من الفنون التى يقسم فيها هواه شيئا بأسره ولا يبلغ فيه الغاية ٠ فاقرأ لمزيد تيقن من رأيه فى نتيجة تشتت الجهود فى الفنون المختلفة قوله فى فصل من « رسالة مناقب الأتراك وعامة جند الخلافة » يورده الجاحظ قبل ذكر ميزات الشعوب : « ثم اعلم بعد هذا كله أن كل أمة وقرن وكل جيل وبنى أب وجدتهم قد برعوا فى الصناعات وفضلوا الناس فى البيان أو فاقوهم أو

---

(14) انظر كتاب « فخر السودان على البيضان » ط ٠ فان فلوتن – بريل 1903 ص 84

(15) أنظر « رسالة مناقب الاتراك » ص 46

فى الآداب أو فى تأسيس الملك أو فى البصر فى الحرب فانك لا تجدهم فى الغاية وفى أقصى النهاية » (I6) ويعلل الجاحظ ذلك بقوله إن « من كان متفهم الهوى مشترك الرأى ، متشعب النفس غير موفر على ذلك الشىء ولا مهيىء له بأسره لم يبلغ فيه غايته » (I7) ويضرب بعد ذلك أمثلة ليدعم نظريته ويبين نتيجة الاختصاص ، وذاك سبيل كل عالم باحث يبدأ بعرض نظرية فيقول : « كأهل الصين فى الصناعات واليونانيين فى الحكم والآداب والعرب فيما نحن ذاكروه فى موضعه وآل ساسان فى الملك والأتراك فى الحروب • ألا ترى اليونانيين الذين نظروا فى العلل لم يكونوا تجارا ولا صناعا بأكفهم •• » (I8)

ويتصل بفكرة اختصاص الشعوب نظرية « أثر البيئة » عند الجاحظ • فهو يعتبر أن كل أمة وليدة بيئتها ولا شك فى أن هذه النظرية تفسر فى رأى الجاحظ ميزات الشعوب •

لقد فطن أبو عثمان الى « أثر البيئة » فى الكائن على الاطلاق من إنسان وحيوان ونبات • ومال الى هذه النظرية ميلا خاصا إذ نجدها فى مواطن مختلفة من مؤلفات أبى عثمان ، نجدها فى « كتاب الحيوان » كما نجدها فى « البخلاء » ونجدها فى رسالته «مناقب الأتراك وعامة جند الخلافة» وفى كتاب «فخر السوادان على البيضان » ، فها هو يقول فى « كتاب الحيوان » على لسان صنف من الدهرية : « لا ننكر أن يفسد الهواء فى ناحية من النواحى فيفسد ماؤها وتفسد تربتهم ، فيعمل ذلك فى طباعهم على الأيام » (I9) وإنما يذكر الجاحظ هاهنا أثر بعض البيئات

(I6) نفس المصدر ص 43

(I7) نفس المصدر ص 43

(I8) نفس المصدر ص 43

(I9) أنظر كتاب الحيوان ط • عبد السلام هارون ، القاهرة I940 ج 4 ص 70

السيء لأنه بصدد الحديث عن المسخ أهو بارادة إلاهية أم هو تحول بمفعول البيئة • ويرجع بخل أهل مرو ، الموجود أيضا في حيوانهم وطيورهم الى أثر البيئة فيقول في « كتاب البخلاء » : « وقال ثمامة : لم أر الديك في بلدة قط إلا وهو لاقط يأخذ الحبة بمنقاره ثم يلفظها قدام الدجاجة الا ديكة مرو فاني رأيت ديكة مرو تسلب الدجاج ما في مناقيرها من الحب • قال فعلمت أن بخلهم شيء في طبع البلاد وفي جواهر الماء • فمن ثم عم جميع حيوانهم » (20) •

ويقول على لسان السود : « والسودان والبياض إنما هما من خلقة البلدة وما طبع الله عليه الماء والتربة ومن قبل قرب الشمس وبعدها وشدة حرها ولينها وليس ذلك من قبل مسخ ولا عقوبة ولا تشويه ولا تفضيل » (21) ولئن بينا في بحث سابق (22) أن الجاحظ يسخر من السودان في كتابه « فخر السودان على البيضان » ويستعمل منطق المغالطة ، فاننا لا ننفي وجود أمور جدية في هذا الكتاب • وهذه الملاحظة جدية وليست من قبيل النكتة • وينكشف لك موقف الجاحظ من المسخ الالاهي في قوله على لسان الزنج : « ونحن نقول ان الله تعالى لم يجعلنا سودا تشويها بخلقنا ولكن البلد فعل ذلك بنا » (23) وحجتهم « أن العرب قبائل سود كبني سليم بن منصور وكل من نزل الحرة من غير بني سليم كلهم سود وأنهم ليتخذون المماليك للرعي والسقاء والمهنة والخدمة من الاشبانيين ، ومن الروم نساءهم فما يتوالدون ثلاثة أبطن حتى تنقلهم الحرة الى ألوان بني سليم » (24) ويذكرون أثر تلك الحرة وهي أرض في عالية

(20) كتاب البخلاء ط • طه الحاجري ص 18

(21) كتاب فخر السودان على البيضان ص 81

(22) أنظر « الفكر » العدد 7 — أفريل 1961 — انظر المقال اللاحق

(23) فخر السودان 81 — 82

(24) فخر السودان ص 82

نجد ذات حجارة سوداء نخرة في الكائن على الاطلاق ، فيقولون : « لقد بلغ من أمر تلك الحرة أن ظباها ونعامها وهوامها وذئابها وثعالبها وشاءها ووحميرها وخيلها وطيرها كلها سود » (25) ٠

وحدثنا الجاحظ في « كتاب الحيوان » عن أثر حرة بني سليم هذه في الانسان والحيوان والنبات ، فقال : « وقد نرى حرة بني سليم وما اشتملت عليه من إنسان وسبع وبهيمة وطائر وحشرة فتراها كلها سوداء » ٠ (26)

والرأى عنده أيضا أن لكل بيئة مفعولا خاصا على حد قوله :

« والسواد والبياض إنما هما من قبل خلقة البلدة وما طبع الله عليه الماء والتربة ومن قبل قرب الشمس وبعدها وشدة حرها ولينها (27) وتفهم ذلك خاصة في قول الجاحظ على لسان الدهرية في « كتاب الحيوان » عند الحديث عن أثر بعض البيئات السيء : « ولم يثبت عندنا بالخبر الذى لا يعارض أن الموضع الذى قلب صور الخنازير هو الموضع الذى نقل صور قوم الى صور القرود ، وقد يجوز أن تكون هذه الصور انقلبت في مهب الريح الشمالى ، والأخرى في مهب الجنوب » (28) ٠

على أن البيئة لا تعمل عملها حسب الجاحظ الا بعد دهور وهذا يذكرنا بنظرية التطور عند « داروين » و « لامارك » ٠ فان لطول الزمن أهمية في التطور ٠ فها هو يقول : « لا ننكر أن يفسد الهواء في ناحية من النواحي فيفسد ماؤهم وتفسد

---

(25) فخر السودان ص 82

(26) كتاب الحيوان ج 4 ص 71

(27) كتاب فخر السودان ص 82

(28) كتاب الحيوان 4 ص 72

تربتهم ، فيعمل ذلك فى طباعهم على الأيام » (29) • ويهمنا قوله « على الايام » كما تهمنا كلمة الدهر فى قوله : « ويجوز أن يكون ذلك (أى التحول الى صور القرود وصور الخنازير) كان فى دهر واحد ، ويجوز أن يكون بينهما دهر ودهور » (30) •

لقد فطن الجاحظ لما فطن له « لامارك » و « داروين » قبل ألف سنة • على أننا لا نغالى فندعى أنه عالم بأتم معنى الكلمة لأنه أديب قبل كل شيء ، وان وجدت عنده بذور علمية سوف تأتى أكلها فيما بعد • ولئن اهتدى الجاحظ الى ما اهتدى اليه « داروين » وغيره ، فانه لم يشيد ملاحظاته الدقيقة فى إطار هيكل ولكن هل يطالب الجاحظ بأمور ما كان فى استطاعته ولا فى استطاعة علماء عصره الاهتداء اليها ؟

نعم لاحظ أبو عثمان تغير لون الجراد والديدان والفرع بتغير البيئة التى تعيش فيها ، فقال فى « كتاب فخر السودان على البيضان » : « وقد نرى جراد البقل والريحان وديدانها خضرا ونرى قملة رأس الشاب الأسود الشعر سوداء ونراها اذا أبيض رأسه بيضان ونراها اذا خضب حمراء » وجدير بالذكر أن هذه المعانى عزيزة على الجاحظ يذكرها فى كتاب « فخر السودان على البيضان » ويعرضها فى « كتاب الحيوان » فانظر الى قوله : « وترى جراد البقول والرياحين وديدانها خضرا ، وتراها فى غير الخضرة على غير ذلك • وترى فى رأس الأشمط شمطاء ، وفى لون الجمل الأورق • فاذا كانت فى رأس الخضيب بالحمرة تراها حمراء فان نصل خضابه صار فيها شكلة من بين بيض وحمر • » (31) لقد فطن الجاحظ الى أثر البيئة فى تحول

---

(29) كتاب الحيوان ج 4 ص 70

(30) كتاب الحيوان ج 4 ص 73

(31) فخر السودان ص 82

الفرعة والدودة والجرادة • ولئن شعر بأن غريزة البقاء وحفظ الجنس هى التى تملى هذا التحول ، فانه لم يصرح بذلك شأن « لامارك » و « داروين » •

أيقنت ، حفظك الله ، أن لهذه الوثائق أهمية كبرى بالنسبة لعصر الجاحظ وتجلت لك ، أبعد الله عنك الشبهة ناحية لا يستهان بها من نواحى تفكير أبى عثمان • وقد تسألنى ، بعد هذا عن منهجية الجاحظ كلما سلك مسلكا علميا فى بحوثه ذات الصبغة الاجتماعية ؟ فدونك فصل « أثر البيئة » من « كتاب الحيوان » (ج 4 ص 70 — 74) ، فامعن النظر فيه تجد أقساما ثمانية تدلك على طريقة من أهم طرق الجاحظ فى البحث العلمى •

إنه يبدأ فى مرحلة أولى بعرض نظرية « أثر البيئة » على لسان صنف من الدهرية فيقول : « وقال الصنف الآخر ؟ لا ننكر أن يفسد الهواء فى ناحية من النواحى فيفسد ماؤهم وتفسد تربتهم ، فيعمل ذلك فى طباعهم على الأيام » وتهمنا جملة الجاحظ : « وقال الصنف الآخر » اذ تدلنا على أنه يقف موقف العالم الذى يأتى بالنظرية ونقيضها • فحديث الجاحظ عن أثر البيئة يدخل فى إطار المسخ ، وهذا يبرر اشتغاله بأثر بعض البيئات السيء • فلقد أنكر الصنف الأول من الدهرية المسخ ، ولكن الصنف الثانى أقر به إذا كان المسخ بمعنى التحول بمفعول البيئة • ويذكر الجاحظ رأى الفريق الأول من الدهرية ثم كأنه يقول شأن كل عالم يأتى بالفكرة وضدها : « أقول فى ضد هذا »•

---

(32) كتاب الحيوان ج 4 ص 71

(33) كتاب الحيوان ج 4 ص 74

وبعد عرض نظرية « أثر البيئة » يورد الجاحظ على لسان الصنف الثانى من الدهرية أمثلة وحججا تدعمها ، ويرجح فى مرحلة ثالثة تتصل بالمرحلة الثانية أن لكل بيئة مفعولا خاصا وان هذا المفعول يقتضى زمنا طويلا • وفى مرحلة رابعة عود الى النظرية لاثباتها • فان الدهرية يقبلون فكرة المسخ اذا كان بالمعنى الذى ضبطوه من قبل أى بمعنى التطور بمفعول البيئة • وجدير بالذكر أن المراحل الأربع هذه تدعم النظرية (Thèse)

ثم يأتى الجاحظ بضد النظرية (Antithèse) فى المرحلتين الخامسة والسادسة ، فيورد أولا موقف أستاذه النظام اذ يعتبره « حجة وبرهانا فى عصره » وموقف أبى اسحاق النظام حرج إذ يحتمل صحة فكرة المسخ (بمعنى التطور بتأثير البيئة) ولكنه كمعتزلى يرجح المسخ بارادة الآهية • وها هنا يوافق الفريق الثانى من المعتزلة وعلى رأسه أبو بكر الأصم وهشام ابن الحكم اللذان يقولان بانقلاب (أى التطور مع المحافظة على الهيكل والصورة) بارادة إلاهية •

ولعلك تنكر على الجاحظ إيراد رجال الدين فى نظرية علمية • ولكن لا يستغرب ذلك منه لأنه معتزلى ، تفقه فى الدين وشيد لنفسه مذهبا اعتزاليا عرف بالجاحظية • ولقد طبعته ثقافته الدينية بطابعها الخاص فلم يتحرر من قيودها فى بحوثه ذات الصبغة العلمية فى « كتاب الحيوان » وفى كتب أخرى • ولم يفصل أبو عثمان بين المعرفة العلمية المعتمدة على العقل وبين الدين لن يتم إلا فى القرن الثامن عشر فى أوروبا بعد ظهور « ديكارت » بقرن •

قلنا أن الجاحظ لا يرتاح الى ذلك بل يتخذ موقفا من النظام والدهرية فى مرحلة أخيرة ، شأن كل عالم يقوم بعملية إدماج وجمع (Synthèse) ويبدو موقفه حرجا لأنه يحترم كثيرا شيخه النظام ولهذا السبب لا يعارضه بشدة فى قوله بأن المسخ من باب

الآيات والبرهانات والدلائل التى أعطيت للأنبياء • ويذكر الجاحظ أن المسخ ثبت عند أبى اسحاق ثبوتا قبليا دينيا لانه اعتقده كمسلم وأقر به لأنه يعتبر « حجة وبرهانا فى وقته » •

وهكذا تفهم أن النظام صاحب الرأى مال الى نظرية الدهرية (وهم لا دينيون) ولكن النظام المتكلم رجح كفة الدين • وتقرأ قول الجاحظ : « ولولا ما صح عنده (أى عند النظام) من قول الأنبياء وإجماع المسلمين على أنه (أى قلب المسخ) قد كان ، وأنه قد كان حجة وبرهانا فى وقته ـ لكان لا ينكر مذهبهم (أى مذهب الدهرية المؤمنين بالتطور بمفعول البيئة) فى هذا الموضع » (34) فتفهم أن أبا عثمان يميل الى رأى الدهرية • ويبدو تأييده لنظرية الدهرية أوضح فى فصل من « كتاب فخر السودان على البيضان » يقول فيه على لسان الزنج : « والسواد والبياض انما هما من قبل خلقة البلدة وما طبع الله عليه الماء والتربة ومن قبل قرب الشمس وبعدها وشدة حرها ولينها وليس ذلك من قبل مسخ ولا عقوبة ولا تشويه ولا تفضيل » (35)

لقد وجدنا عند الجاحظ مبادىء ونظريات أقرها علم الاجتماع ، كما وجدنا عنده منهجية علمية فى البحث متمثلة فى عرض النظرية وإيراد حجج أصحاب النظرية وحجج خصومهم والقيام بعملية إدماج يكون فيها اتخاذ الموقف • وهكذا يتجلى لنا الجاحظ المفكر الاجتماعى فى آرائه ومنهجه •

ونحن واثقون بأن الجاحظ يمثل مرحلة من مراحل التفكير الانسانى وان اعتبره بعض الدارسين مدينا فى كثير من أفكاره للثقافة اليونانية • على أننا نأبى تجفيف أبى عثمان فلا نطلق عليه اسم العالم وننسى الأديب لأنه يبقى مهما يكن من أمر أديبا ظريفا ، خفيف الروح يتحفنا بنوادره وأسلوبه •

---

(34) كتاب فخر السودان ص 82

مـــع الجَاحظ السّـيـاسي

الشعوبيـة من خلال مؤلفـاتـه

ان الجاحظ فضلا عن كونه أديبا قبل كل شيء ملاحظ سياسي وناشط معا ، فمتى عدت الى بعض المصادر التاريخية التي تشير الى أبي عثمان ، ونظرت كذلك في كتب الأدب القديمة رأيت أن الاختلاف في شأن صاحبنا شديد ، وأن أهل الأدب ومن اعتنى به من المؤرخين في أبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ فئتان : فمن مناصر يراه ذائدا عن العرب بل جاعلهم فوق الأجناس ، ويراه مدافعا عن السلطة المركزية ، سلطة بني العباس يومئذ وهم بنو هاشم ، ومن عائب يروم الغض منه كابن قتيبة القائل عنه في « تأويل مختلف الحديث » : ويبلغ به الاقتدار الى أن يعمل الشيء ونقيضه ويحتج بفضل السودان على البيضان » ويعمل كتابا يذكر فيه « حجج النصارى على المسلمين » . وهذا المسعودي من زمرة العائبين يقول في « مروج الذهب » عن المعتزلة وعن الجاحظ في شأن الشعوبية : « وقد زعم جماعة من المتكلمين منهم ضرار بن عمرو وثمامة بن أشرس وعمرو بن عثمان الجاحظ أن النبط خير من العرب » (1) .

فأنت ترى أن مشكل الشعوبية عند الجاحظ يبقى غامضا ما لم تعد الى مؤلفات صاحبنا بالدرس والتمحيص اذ ان مؤرخي الأدب

---

(1) Massoudî « Les Prairies d'Or » texte et traduction par Barbier de Meynard et Pavet de Courteille, Paris 1861-77, 9 Vol. III, 107-108.

المعاصرين إما خبطوا فى ذلك خبط عشواء أو لم يستقصوا الدرس العلمى الصحيح للبت فى شأن الشعوبية عند الجاحظ .

أجل قد يذهب بك التسرع الى الجزم بأن المسعودى وابن قتيبة قد أصابا عندما رميا الجاحظ بالحط من شأن العرب وبتفضيل غيرهم من الأمم عليهم ، وتقول : هذه كتبه ورسائله تدل على ذلك ، وحسبك دليلا على شعوبيته وتعصبه على العرب رسالته « فضل السودان على البيضان » (2) وفيها يذكر أبو عثمان مناقب السودان ومفاخرهم على البيضان عامة وعلى العرب خاصة ويكاد لا يذكر للعرب فضلا . وقد تجد مبررا لموقف أديبنا هذا ولموقفك أنت منه فيما حملت لنا كتب الأدب من أخبار تشير الى أن الجاحظ مولى كنانة وأنه زنجى الأصل يجرى فى شرايينه دم السودان وآراك تلح على بالعود الى كتاب « فخر السودان على البيضان » وتشير على بامعان النظر فى قول الجاحظ على لسان الزنج : « وقال النبى صلعم بعثت الى الأحمر والأسود وقد علمت أنه لا يقال للزنج والحبشة والنوبة بيض ولا حمر ، وليس لهم اسمر الا السود ، وعلمنا أن الله عز وجل بعث بنبيه (الى بنى آدم) كافة والى العرب والعجم جميعا ، فاذا قال بعثت الى الأحمر والأسود ولسنا عنده حمرا ولا بيضا وقد بعث الينا فانما عنانا بقوله الأسود ولا يخرج الناس من هذين الاسمين فان كانت العرب من الأحمر فقد دخلت فى عداد الروم والصقالبة وفارس وخراسان ، وان كانت من السود فقد اشتق لها هذا الاسم من اسمنا وانما قيل لهم أدم وسمر وسود حين دخلوا معنا فى جملتنا كما تجعل العرب الاناث من الذكور ذكورا » (3) . فانظر اليه كيف أرجع جميع الأجناس الى الحمر والسود فطمس بذلك الجنس العربى وأدخلهم فى عداد الروم والصقالبة وفارس

(2) ط . فان فلوتن بريل 1903 .

(3) ط . فان فلوتن ص 85

وخراسان ان كانوا من الحمر ، وفى السودان ان كانوا من السود ، وخص الزنج بلقب « السود » وأفردهم به ، وجمع الأجناس الباقية من عرب وروم وعجم وغيرهم فى لقب واحد « الحمر » وكأن الجاحظ ، بهذه العملية ينتصر على لسان الزنج للسودان على البيضان عامة وعلى العرب خاصة ، ثم انه ذهب الى أبعد من ذلك حين أدخل العرب فى جملة السودان وشبه الزنج بالذكور والعرب بالاناث ، وللذكر عند العرب شأن عظيم ، وقال : « وانما قيل لهم (للعرب) أدم وسمر وسود حين دخلوا معنا فى جملتنا كما تجعل العرب الاناث من الذكور ذكورا » ٠

ويستمر الزنج فى الافتخار وتقديم السودان على البيضان وعلى العرب خاصة فى المناقب وحتى فى الدعوة الاسلامية ، فاسمع اليهم يقولون :

« فان كان اسم السود وقع علينا فنحن السودان الخلص والعرب أشباه الخلص فنحن المقدمون فى الدعوة » ص 76 ٠

ويفتخر السودان بتقدمهم فى الدعوة الاسلامية كما يفتخرون بوفرة عددهم ، ويفتخرون بجمالهم وكمالهم على حد قوله : « ولو رأيتموهم (أى السودان) نسيتم الجمال والكمال كما يفتخرون بشيمهم الفكرية والصناعية قال ــ بعد أن اعتبر الهند من السودان ــ : « وتعلمون ما فى الهند من الحساب وعلم النجوم وأسرار الطب والخرط والنجر والتصاوير والصناعات الكثيرة العجيبة » ص 77 ٠

وقال الجاحظ فى موطن آخر على لسان الزنج : « ولنا بعد معرفة بالتفلسف والنظر ونحن أثقف الناس ولنا فى الأسرار حجة » ٠ (ص 81 ــ 82)

ومن طريف ملاحظاته إشارته الى حذق أهل السند ـ وقد اعتبرهم من السودان ـ الصيرفة ، وتفوقهم على غيرهم من الشعوب في تلك المهنة ، قال : « ومن مفاخرهم ان الصيارفة لا يولون أكسيتهم وبيوت صروفهم الا السند وأولاد السند لانهم وجدوهم أنفذ فى أمور الصرف وأحفظ وآمن ولا يكاد أحد ان يجد صاحب كيس صيرفي ومفاتيحه ابن رومي ولا ابن خراساني » (ص 85) ولقد بلغ من تبرك التجار بأهل السند لبراعتهم فى أمور الصرف أن « صيارفة البصرة وبنادرة البربهارات لما رأوا مكاسب « فرج أبو روح السندى » لمولاه من المال والأرضين ، اشترى كل امرىء منهم غلاما سنديا طمعا فيما كسب أبو روح لمولاه » ص 85 ٠

ولا نريد ذكر جملة مفاخر السودان ، ففيما ذكرنا شاهد على موقفهم الدفاعى ، ودليل على شعوبيتهم ٠ وكأن الجاحظ يرتاح لحججهم إذ لا يحاول دحضها ولا قرع برهان ببرهان ، فهو لا يقابل بين مفاخر الزنج ومفاخر العرب حتى يظهر فى مظهر الواصف المتجرد ٠

لكن لا تظن أن الجاحظ يرتاح لمفاخر السودان على البيضان ويوافقهم فى ثلب العرب عندما يعرض عن الرد عليهم ودحض حججهم كما يرى ذلك الأستاذ بلات (4) وتبدو لك الرسالة كأنها ناشئة عن رغبة فيها اذ يقول الجاحظ مخاطبا من أهدى اليه كتابه : « إنك قرأت كتابى فى محاكمة الصرحاء للهجناء ورد الهجناء وجواب أخوال الهجناء وانى لم أذكر فيه شيئا من مفاخر السودان فقد كتبت لك ما حضرنى من مفاخرهم » (ص 57) ٠ فهل أن هذه الرسالة حقا من أدب المناسبات كما تبدو فى لهجة

(4) Ch. Pellat « Le Milieu Basrien et la formation de Gâhiz » éd. Adrien - Maisonneuve, 1953, p 53

تقديمها ، أم هذه طريقة تعودها الكتاب فى تقديم كتبهم ؟ نحن لا نستطيع الجزم بشيء ، ومهما يكن من أمر فالعصر كان عصر نواد أدبية سياسية ، فيها يقع الأخذ والرد ويمتزج الجد والهزل وتثار شتى المشاكل التى تشغل الأفكار يومئذ ، وكانت هذه النوادى حوضا منه يغترف الأدب والسياسة ، ومن المحتمل ان الحديث كان يدور فى تلك المجالس حول السودان والعبيد ، والسودان عددهم كثير ناهيك بأنهم كانوا فى ذلك العصر مضطهدين يجلبون من افريقيا ويعرضون فى الأسواق للبيع كما تعرض البضاعة ، وكانوا يوجدون فى كل دار تقريبا ويسخرون للأعمال الشاقة المنهكة فى مزارع العراق وكان ذلك من بين الأسباب الهامة التى أدت الى قيام ثورة الزنج وتخريب البصرة وتقويض أركان الخلافة العباسية ، فمن المرجح أن يتحدث عن طبقة السودان كما يتحدث عن الطبقات الأخرى ، ومن المحتمل أن يكون حقيقة قد طلب من الجاحظ أن يكتب هذه الرسالة ، ومن المتيقن أن المفاخرات بين الأجناس يومئذ كان أمرا متداولا معروفا اذ يؤلف الجاحظ فى مناقب الأتراك كما يؤلف فى فضل هاشم على عبد شمس ويكتب رسالة فى فضل الموالى وأخرى فى مفاخر السودان •

ولكن هل كان جادا فى كتابه « فخر السودان على البيضان » أم هازلا ؟ إنك لا ريب تشعر من خلال النص أن أبا عثمان يسخر من أحاديث السودان أيما سخرية وتحس إحساسا فحسب — لأن صاحبنا لا يلجأ الى التصريح — بأنه يتهكم عليهم أمر التهكم ؟ والتهكم قد اعتدناه من الجاحظ ذلك المفطور على السخرية والضحك •

نعم انك تجد أمورا جدية كافتخار السودان « بلقمان الحكيم » « وبمكحول الفقيه » وبفصاحة لغتهم وخفتها على الألسن على حد قولهم : « وليس فى الأرض لغة أخف على

اللسان من لغتهم » (ص 66)

لكنك الى جانب ذلك تجد حجة من هذا القبيل : « قالوا : وأنتم لا تكادون تعدون ممن ولد له من صلبه مائة ولد ·· والزنج لا تستكثر هذا ولا تستعظمه لكثرته فى بلادهم لان الزنجية تلد نحوا من خمسين بطنا فى نحو من خمسين عاما فى كل بطن اثنان فيكون ذلك أكثر من تسعين بطنا لأنه يقال ان النساء لا يلدن اذا بلغن الستين » · (ص 78) فالحجة من باب الهزل والنكتة لأن الافراط فى المدح بوفرة نسل الزنجية باطنه ذم ، وان كان العرب يرون كثرة العدد مجدا · فخبرنى هل رأيت امرأة تلد تسعين أو هل سمعت بذلك · فكأنى بالجاحظ يغالطنا وشغف العصر بالمغالطة ، أى بمنطق المغالطة Sophisme عظيم ، ثم إن السفسطة وليدة الجدل والجدل وليد النوادى ويبدو الولع بالمغالطة فى كل سطر من رسالة « فخر السودان على البيضان » · ويكفيك دليلا على ذلك المثال الذى أوردناه والذى يحاول فيه السودان عن طريق منطق المغالطة إرجاع الجنس العربى بل الأجناس كلها الا عددا ضئيلا ـ الى عنصرهم الزنجي وبذلك يصلون الى نتيجة أنهم المقدمون فى الدعوة الاسلامية لا العرب ، وأنهم الخلص والعرب أشباه الخلص بل قل الهجناء ·

واقرأ لمزيد تيقن من أن الجاحظ يحب النكتة وينشط لها قول السودان « والذى يدل على أن السواد فى وجه آخر مقرون بالشدة والصرامة والهيج والحركة وانتشار الحيات والعقارب وشدة سمومها بالليل ، وهيج السباع واستكلابها بالليل وتحرك الأوجاع وظهور الغيلان هذه كلها بالليل ، قالوا وأشبهنا الليل من هذا الوجه · » (73) والعجب كل العجب من قوم يشبهون أنفسهم بالمسك والعنبر وهما أسودان كيف يرضون أن ينعتوا بالسباع

في هيجانها واستكلابها وبالحيات والعقارب السامة التى تشمئز النفس منها وعنها يفر الناس ·

هنا يبدو عبث الجاحظ لأن الزنج يظهرون بمظهر الوحوش لا بمظهر البشر ، بل هم « غيلان » · فكيف يحق لهم الفخر على الأجناس البشرية الأخرى ؟ لقد ألح الجاحظ عن قصد فى تشبيه السودان بالسباع وشبههم خاصة بالكلاب ، فانظروا الى قوله : « أطيب الأفواه نكهة وأشدها عذوبة وأكثرها ريقا أفواه الزنجى والكلاب من بين السباع أطيب أفواه منها · » » (ص 79) فهل سمعت أمر من هذا التهكم وأقذع · ما أظن أن الجاحظ فى رسالته ينصف السودان وما أظنه يورد لنا بكل تجرد أقوالهم وحججهم ، فلقد كان الجاحظ يمقتهم ولا يرحمهم ، وأى شيء أدل على ذلك من قوله فى « كتاب الحيوان » : « ويكون مثله (أى مثل الغراب الحالك السودان) من الناس الزنج فانهم شرار الناس وأردأ الخلق تركيبا ومزاجا ، كمن بردت بلاده فلم تطبخه الأرحام أو سخنت فأحرقته الأرحام · » (5) فهم شرار خلق الله وكأن سيماء هذا الشرفى وجوههم ، فهم أردأ الخلق تركيبا ومزاجا · واقرأ لتزداد تيقنا من بغضه للسودان ، ما جاء فى الجزء الثالث من الحيوان أيضا : « ومثل (سود الحمام) من الناس الزنج فان أرحامهم جاوزت حد الانضاج الى الاحراق وشيطت الشمس شعورهم فتقبضت » · (ص 245) ولئن كان الجاحظ يريد العلم والاستنباط وبحث العلل والمسببات ، فان ملاحظته فى شأن السودان لا تخلو من بغض وتهكم مر · ففى قوله : طبختهم الأرحام و « جاوزت حد الانضاج الى الاحراق » تمثيل لعمل مزاجى **Physiologique** بحادث عادى وهو طبخ الأكل فى القدر وإنضاجه على النار ، وفى هذا الأسلوب المجازى استهجان ظاهر · هو حانق فيعبر عن حنقه باحتقار ، وكأنه يستحلى سواد

---

(5) « كتاب الحيوان » ط · عبد السلام هارون 1938 ج 2 ص 314

الزنج فى قوله : طبختهم أرحامهم « وجاوزت حد الانضاج الى الاحراق • » لقد كان الجاحظ يمقت الزنج وإن قيل عنه ان فى شرايينه شيئا من دمهم ، ولعله كان يمقتهم لشعوبيتهم ولشيء فى نفسه •

وكثرت الشعوبية فى عصر الجاحظ فحوت كتب صاحبنا ورسائله فخرهم على العرب وفخر العرب عليهم • فهذه رسالة فى « مناقب الأتراك وعامة جند الخلافة » (6) تزخر بالأمثلة الدالة على نشاط الشعوبية يومئذ • لقد شعر الجنس الأجنبى بذاته وأراد أن يفرض نفسه وأن يزاحم العرب فى الحكم ، وبقطع النظر عن نوايا الجاحظ السياسية فى رسالة الأتراك فأنت تسمع حجج الشعوبية على لسان البنوى والتركى والخراسانى والمولى والعربى • ثم عندما يتعرض الجاحظ نفسه لذكر بنى هاشم أى خلفاء بنى العباس يجرى قلمه بمناصرة الدولة العباسية فى نفس غنائى تطرب له ، فاقرأ قوله : « وهاشم موضع العذار من خد الفرس والعقد من لبة الكعاب وهو الجوهر المكنون والذهب المصفى وموضع المحة من البيضة والعين فى الرأس والروح من البدن وهم الأنف المقدم والسنام الأكوم والطينة البيضاء والدرة الزهراء والروضة الخضراء والذهب الأحمر » فهو يخضع ويركع لبنى العباس فى أسلوب شعرى كما يركع للوزير الفتح بن خاقان •

وتفتح رسالة الأتراك فترى الجاحظ يثير على لسان رجل من عامة جلساء الفتح بن خاقان لا يذكر أبو عثمان اسمه وانما يدعوه بالمتهجم والمستبد والمتعسف ، مشكلة سوف يتولى فى كامل الكتاب تفنيدها وهى مشكلة انقسام جند الخلافة الى خمسة أقسام أو طوائف متطاحنة غير مؤتلفة : بنوى وخراسانى وتركى ومولى وعربى • فهل عقد هذا المجلس ؟ لا ندرى • فمن المحتمل

---

(6) « مناقب الاتراك وعامة جند الخلافة » ط فان فلوتن ـ بريل 1903

أن يكون ذلك صحيحا ، وقد يكون هذا النوع من التقديم طريقة في التصنيف • وعلى كل حال فان التفاخر والتساجل والتناحر بين الأجناس كان يكثر في النوادى يومئذ أو إن أردت فقل أن صدى المساجلات كان يصل الى النوادى على الأقل •

ومهما يكن من أمر فان الجاحظ عندما يحدثك عن انقسام جند الخلافة يفيدك أيما إفادة ، وتستخلص من رسالته أن الجيش الاسلامى كان غير ملتحم الأجزاء في عصره لأجل الشعوبية • فلقد كان الجيش العباسى يضم يومئذ أجناسا مختلفة ، وكان يعتمد منذ فجر دولة بنى العباس على عناصر أجنبية ، من بربر وآكراد ، وديلم ، وزنج وصقالبة وترك جلبوا صغارا كعبيد من أواسط آسيا وشمال البحر الأسود ، واتخذ هؤلاء جميعا الجندية مهنة تجلب لهم الرزق (7) فلقد انتشرت الشعوبية حتى عمت الجيش وكان لكل فرقة مناقب وفضائل تريد أن تدلى بها للفرق الأخرى تباهيا •

يقول الخراسانى : « نحن فتحنا البلاد وقتلنا العباد وأبدنا العدو بكل واد ونحن أهل هذه الدولة وأصحاب هذه الدعوة » • ويفخر الخراسانيون بقوة الأجسام والمناكب العظام والجباه العراض والقصص الغلاظ والسواعد الطويلة والشوارب المقربة وبطرقهم « السيكولوجية » التهويلية في الحرب من دق الطبول والنفخ في المزامر وحمل الرايات ، كما يفخرون بفضلهم في قيام دولة بنى العباس • ثم يفخرون بالعقل الثاقب ، والرأى الثخين والتبريز في العلوم ، كما ينزهون نفوسهم عن انتهاك الحرم فيقولون : « ولسنا كجند الشام والمعرضين للحرم والمنتهكين

---

(7) أنظر مقال Claude Cahin
« Les facteurs Economiques et Sociaux dans l'Ankylose culturelle de l'Islam » in Actes du Symposium international d'histoire de la civilisation Musulmane (Bordeaux 25 - 29 Juin 1956)

لكل محرم ونحن ناس لنا أمانة وفينا عفة • » وترى مختلف الأجناس يفخرون بنفس الشيم ، فيتغنى التركي بالشجاعة في الحرب وشدة البطش بالعدو والتبريز في العلوم كما يتغنى بذلك البنوى أو الخراساني ، حتى النسب العربى فانهم اشتركوا فيه جميعا •

وهكذا يبرز لك الجاحظ السياسي الذى يحاول التوفيق بين عناصر الجند المتنافرة ويرمى الى تدعيم السلطة المركزية ، سلطة بنى العباس الهاشميين ، فبفضل عملية حسابية من منطق المغالطة يحاول الجاحظ أن يجعل للأجناس الخمسة نسبا واحدا أو يكاد •

فقد ذكر أن « البنوى خراسانى لأن نسب الأبناء نسب آبائهم » مشيرا الى أن البنوى خراسانى من جهة الولادة ، وذكر أن المولى عربى لأن « السنة قد نقلت الموالى الى العرب » وقديما يعتبر الولاء نسبا : فهذا الفتح بن خاقان فى رده على المتهجم يقول : « والولاء لحمة كلحمة النسب وعلى شبيه ذلك صار حليف القوم منهم وحكمه حكمهم » •

ثم ذكر الجاحظ على لسان الفتح بن خاقان أن « الأتراك شاركوا العرب فى أنسابهم والموالى فى أسبابهم » وأن « نسب الجميع متقاربة غير متباعدة » • وأردف قائلا : « واذا كان الأمر على ما ذكرنا فالأتراك خراسانية وموالى الخلفاء قصرة » • فانظر معى الى الجملة السابقة الموجوزة ايجازا مفرطا كيف حوت عملية حسابية من منطق المغالطة؟ انها لتفيد أن الأتراك خراسانية وبما أن الخراسانية موال والموالى قريبو النسب من الخلفاء بالولاء ، والخلفاء عرب فالأجناس الخمسة ترجع الى أصل واحد هو الأصل العربى • وهذا الجاحظ ، فى موطن آخر يصرح بذلك فاسمع اليه يقول : « فالبنوى خراسانى واذا كان الخراسانى مولى

والمولى عربيا فقد صار الخراساني والبنوى والمولى والعربي شيئا واحدا » • ومن طريف الملاحظات أن الجاحظ يورد هنا عكس العملية التى رأيناها فيما قبل ، عندما تعرضنا لرسالته « فخر السودان على البيضان » والتى بها يحاول السودان إرجاع الجنس العربى الى الجنس الأسود ويذهبون الى أنهم أفضل من العرب لأن الزنج هم « الخلص والعرب أشباه الخلص • »

أما فى رسالة « مناقب الأتراك » فان الأجناس الخمسة من جند الخلافة يبحثون عن وثائق نبلهم ويقيمون الحجة على شرف نسبهم بالرجوع الى النسب العربى • ويوفق الجاحظ — وتلك غايته — بين العناصر المتنافرة بان يبرز شرف الجميع ، عندما يرجعهم الى نسب واحد هو النسب العربى • ولئن صرح بفضل التركى فهو يذكر أن « فضله الى الجميع راجع » •

وكأن الجاحظ فى سلوكه هذا المنهج يعترف ضمنيا بأن العرب خير الأمم ، وهذا وجه آخر من الشعوبية •

وعلى كل حال فان ما أوردناه من النصوص المستقاة من رسالة فى « مناقب الأتراك وعامة جند الخلافة » هام من حيث نفسية الأجانب أو الأعاجم كما اعتادوا تسميتهم اذ تدل هذه النصوص على أن الأجانب اندمجوا تماما — رغم شعوبيتهم — فى المجتمع الاسلامى وأنهم اندمجوا خاصة فى العنصر العربى لذا تراهم يبحثون عن مناخر ترضى العرب ، وحاول الجاحظ إرضاءهم • فان الشعوبية بقيت ولكنها أخذت تلجأ الى جميع الوسائل ، حتى سلاح العرب وهو العصبية العربية فانها لم تتركه بل سخرته لنفسها • حقا أنها أخذت من كل حطب وقودا •

وتهمنا كلمة النسب فى نصوص الجاحظ لأنها محور السياسة عند العرب ، ظلت كذلك الى ما بعد ظهور الاسلام بكثير ، فالعصبية وحب التناصر كانا رائدى القوم يومئذ • لكن هل نجد

في كلام الجاحظ صدى لوطنية اسلامية ؟ كلا ، لا نجد سوى تعصب للجنس العربي وما ذلك التعصب الا وسيلة عند الأتراك والخراسانيين والموالي والبنويين لخدمة أغراض شخصية • ثم ان الوطنية لم تكن موجودة يومئذ وما وجدت حتى في أيام ابن خلدون الذي ما انفك ينتقل من بلاط الى آخر بالمغرب العربي يخدم أطرافا متعادية حسب الظروف ولقد ترك افريقية (تونس) الى مصر في آخر الأمر وهو دائما يشعر بأنه في دار الاسلام •

غرض الجاحظ من رسالته « مناقب الأتراك » بين ، وهو التأليف بين قلوب جند الخلافة ، ثم ان الأتراك كانوا أهل غلظة وشدة وبطش ، وأهل وبر استجلبوا عبيدا وأصبحوا أسيادا وكانوا مكروهين كرها بليغا من قبل أهل بغداد خاصة عندما ركضوا براذينهم في شوارعها وداسوا المارة واستحلوا الديار والحوانيت ونهبوا الناس • وهذا الجاحظ يؤلف في مناقبهم وكأنه يريد أن يجد لهم ما يكفر به عن سيئاتهم أمام الجمهور باظهار مناقبهم أي مزاياهم ويدخل الكتاب بهذه الصورة في ميدان السياسة ككتاب « العثمانية » وكتاب « فضل هاشم على عبد شمس » •

رأيت كيف أن الجاحظ يحاول أن يرجع عناصر الجند المختلفة الى الجنس العربي في رسالة الأتراك ، إلا أنه يدهشنا في رسالته « في بني أمية » حين ينكر على العجم والموالي انتسابهم الى العرب • فها هو يقول : إن « الحمية لا تبقي دينا الا أهلكته ، وهو ما صارت اليه العجم من مذهب الشعوبية وما قد صار اليه الموالي من الفخر على العجم والعرب » (8) فأنت الى حد الآن ترى الجاحظ يظهر بمظهر الاتزان ولا ترى في موقفه الذي صرح به تناقضا اذ يستنكر الحمية الا ان تعصبه للجنس العربي بفصل

---

(8) « رسالة في بني أمية » ط • حسن السندوبي (مجموع رسائل) 1933 ص 299

العرب عن الأجناس الباقية ونقمته على الموالي ، وحياده عن مذهبه التوفيقي ، كل ذلك يبدو في قوله : « وقد نجمت من الموالى ناجمة ونبتت منها نابتة تزعم أن المولى بولائه قد صار عربيا ، لقول النبي صلى الله عليه وسلم : « مولى القوم منهم » ولقوله « الولاء لحمة كلحمة النسب لا يباع ولا يوهب » (ص 299) • وبعد ذلك بأسطر يضيف قوله « ان الأعجمي لا يصير عربيا كما أن العربي لا يصير أعجميا » فأين نزعته التوفيقية ؟

وتسمع من الجاحظ مثل هذا التصريح : « وليس أدعى الى الفساد ولا أجلب للشر من المفاخرة » (نفس المصدر ص 300) ثم يفاجئك في ختام رسالته « في بني أمية » بقوله : « وقد كتبت ـ مد الله في عمرك ـ كتبا في مفاخرة قحطان وفي تفضيل عدنان وفي رد الموالي الى مكانهم في الفضل والنقص والى قدر ما جعل الله تعالى لهم بالعرب من الشرف » (ص 300) •

وكيف يمكن للجاحظ وهو بازاء منافرات ومساجلات وفخر قوم على قوم ، أن تكون كتبه « عدلا بينهم وداعية لاصلاحهم » (ص 300) ؟ وقد يؤدى التنافر باللسان ، والتفاخر بالقول الى المواجاة بالخناجر والمطاعنة بالسيوف وكيف يمكنه التوفيق بين العناصر المتطاحنة اذ التفاخر مدعاة للتفرقة ، والغريب أن الجاحظ يتوق الى الوحدة ويسلك اليها أحيانا طريقا تؤدى الى التفرقة • فأنت تراه مثلا إذا سعى الى التأليف بين قلوب العناصر الاسلامية المختلفة في رسالة في « مناقب الأتراك وعامة جند الخلافة » لا يسعى الى تأليفها حول إله واحد وكتاب واحد وقبلة واحدة ، أى عن طريق الأخوة الاسلامية ، بل يسعى الى تأليف القلوب المتشاحنة والأهواء المتنافرة عن طريق النسب أى عن طريق العصبية العربية ، وهى طريق مشتتة •

يبقى الجاحظ مهما يكن الأمر عربي العواطف واللسان ، يرى العرب أفضل الأمم والاسلام فوق الديانات ، ولهذا السبب الأخير

تراه يتحرج فى الحط من شأن العجم اذا كانوا مسلميـــن ، فـــان شعوبيتهم اذن مكيفة بكيفية خاصة (Chauvinisme nuancé) فهو ينتصر للعرب وللاسلام جميعـــا من دون أن يكـــون تعصبــه للاسلام تعصبا أعمى ، بل تعصب المقتنع اليقظ الذى يستخدم الفكر ويجعل العرب ضمنيا أفضل الأمم ويحـــاول التوفيـــق بين باقى الأجناس التى اعتنقت الاسلام وبين العرب •

واذا كان الجاحظ بصدد النصارى أو الوثنيين أو المانيين وأتباع مزدك أو الصابئة أو اليهود لا يتردد فى مهاجمتهم ودحض حججهم • فلقد حمل على النصارى حملة شعواء وأدى ذلـــك الى تقريبـــه من البلاط ، فاسمع اليه يتحدث عن النصارى واليهود : « وانما صارت النصارى أقل مساخة من اليهود على شدة مساخة النصارى ، لأن الاسرائيلى لا يزوج الا الاسرائيلى ، وكل مساختهم مردودة فيهم ومقصورة عليهم • » (9) ويتألم الجاحظ من مكانة النصارى المرموقة فى عصره فينطق عن القول الذى يبدو فيه البغض كما تبدو فيه الشعوبية • قال : « ولو علمـــت العـــوام أن النصـــارى والروم ليست لهم حكمة ولا بيان ولا بعد روية الا حكمة الكـــف من الخرط والنجر والتصوير وحياكـــة البزيـــون لأخرجتهم من حدود الأدباء ولحتهم من ديوان الفلاسفة والحكماء (ص 17) » وتبوأ النصارى أيام أبى عثمان مكانة كبرى فى مجتمعهم وخاصة الأطباء منهم حتى أن « أسد بن جانى » الطبيب العربى « يمشى طول نهاره فى نعل مقطوعة العقب » كما جاء فى « البخلاء » (10) وعندما يعيب عليه أحدهم ذلك يشكو اليه صاحبنا ابن جانى من مزاحمة النصارى له ولزملائه العرب المسلمين فى مهنتهم الى حد

---

(9) « الرد على النصارى » ط • فنكل القاهرة 1926 ص 17

(10) « البخلاء » ط• دار اليقظة العربية بدمشق ص 196

أن الناس صاروا لا يرتاحون الا لعلاج النصراني وان كان دواؤه لا ينجع . قال أسد بن جاني لمن استفسره عن سر كساد حرفته : « أما واحدة ، فاني عندهم مسلم ، وقد اعتقد القوم قبل أن أتطبب ، لا بل قبل أن أخلق ، أن المسلمين لا يفلحون في الطب ؟ واسمي أسد وكان ينبغي أن يكون اسمي صليبا ، وجبرائيل ، ويوحنا ، وبيرا ، وكنيتي أبو الحارث ، وكان ينبغي أن تكون أبو عيسى ، وأبو زكريا ، وأبو ابراهيم . وعلي رداء قطن أبيض ، وكان ينبغي أن يكون رداء حرير أسود ، ولفظي لفظ عربي ، وكان ينبغي أن تكون لغتي لغة أهل جندى يسابور » (ص 193) . فاعلم أن « جندى يسابور » مدرسة أنشأها كسرى أنو شروان ، وأنشأ بجانبها بيمارستان وكان علماء النساطرة يدرسون فيها علوم اليونان باللغة السريانية وفيها تخرج أشهر الأطباء لا سيما أيام بنى العباس إذ تخرج منها أبناء بختيشوع .

ولقد حمل الجاحظ بصفة عامة على الشعوبية وعلى العجم دعاة التسوية وإن كانوا من المسلمين . قال في الجزء الثالث من « البيان والتبيين » (11) « ونبدأ على اسم الله تعالى بذكر مذهب الشعوبية ومن يتحلى باسم التسوية ويمطاعنهم على خطباء العرب بأخذ المخصرة (يريد العصا) عند مناقلة الكلام ومساجلة الخصوم بالموزون المقفى والمنثور الذى لم يقف » . وقال في الجزء الثاني في الرد عليهم : « أردنا أبقاك الله أن نبتدىء صدر هذا الجزء من « البيان والتبيين » بالرد على الشعوبية في طعنهم على خطباء العرب إذا وصلوا أيمانهم بالمخاصر واعتمدوا على وجه الأرض بأطراف القسي والعصي وأشاروا عند ذلك بالقضبان والقنا » . (ج 2 ص 5 ــ 6)

وقد أراد بعضهم أن يرى في كتاب « البخلاء » أيضا نزعة الجاحظ الشعوبية اذ هو يظهر بشكل تهكمي بارع حقارة البخلاء

(11) « البيان والتبيين ط عبد السلام هارون ــ القاهرة 1949 ص 5 ــ 6

من الموالى خاصة ليعظم سخاء العرب عن طريق مقارنة النقيضين .

وتبدو لك شعوبية الجاحظ من خلال مصنفاته على الاطلاق وقد نظرنا فى عدد غير قليل من كتب أبى عثمان ورسائله ، ولا مجال للشك بعد هذا فى تحيزه للجنس العربى ، وإن أراد أبو عثمان فى عدة مواطن ومواقف التوفيق بين الأجناس المتعددة داخل دار الاسلام ، وهو على كل حال يقاوم الفرس والعجم عامة عندما يفخرون على العرب ويستميلهم عندما يحاولون الانتساب الى العرب .

وإنك لترى فى تحيزه للجنس العربى علتين ، عندما تستقصى الدرس : إحداهما نفسانية ، فالجاحظ عربى الاحساس والشعور ، عربى اللسان والقلم ، والثانية سياسية : فان هدف الجاحظ تدعيم السلطة المركزية التى بأيدى العباسيين العرب ، وهم عدنانيون من بنى هاشم ، ويريد أن يجمع كلمة المسلمين كافة مهما اختلفت أجناسهم حول الخلافة ، لتقوى الخلافة .

ويفضل الجاحظ بنى هاشم على العرب عامة وإن رفع من شأنهم جميعا ، وتراه يكتب « فى بنى العباس » ويرفع قدرهم لأن أمر المسلمين بأيديهم ويكتب « فى بنى أمية » للحط من شأنهم ولاتهامهم بغصب الخلافة وبتحويل الامامة « ملكا كسرويا والخلافة منصبا قيصريا » (12) ويحيلك هو على كتابه « فى مفاخرة قحطان على عدنان وفى تفضيل عدنان » .

لا ريب أنك وقفت الآن على مذهب الجاحظ السياسى وصرت تفهم شعوبيته ذات اللون الخاص ــ ولست أسميها شعوبية ، بل مذهبا سياسيا ــ لأن شعوبيته تندمج فى إطار سلوكه السياسى ،

---

(12) رسالة « فى بنى أمية » « مجموع رسائل » لحسن السندوبى ص 293

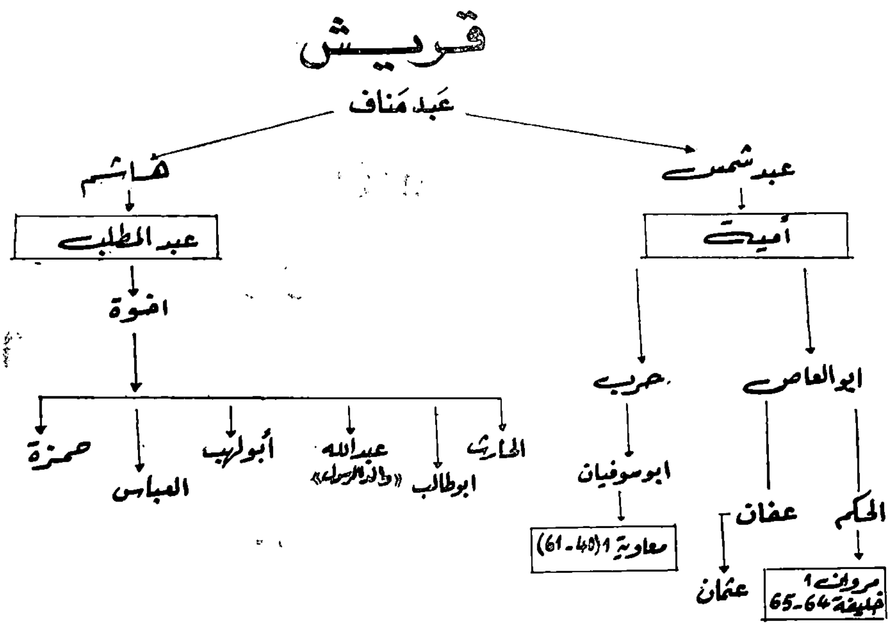
فان الجاحظ ناشط سياسى وملاحظ معا • فلقد انتصر أبو عثمان للعرب لسبب عاطفى ثم لسبب سياسى لأن السلطة كانت فى يدهم، وانتصر خاصة للعدنانيين منهم لأن بنى العباس هاشميون عدنانيون • ثم أراد تدعيم سلطتهم بتأليف قلوب شتى العناصر الاسلامية وجمع كلمتهم لتقوى الخلافة ، وسلك أحيانا لهذه الغاية سبيلا مشتتة • وقد استعجل فى حكمه وجازف من حكم بتناقض الجاحظ وعدم استقراره على مبدإ • فهو يحاول أن يقوى جانب الخلافة العباسية بجميع الوسائل وهو لذلك يساند من يساندها ، فتراه يساند الأتراك ـ وان كان الشعب فى بغداد خاصة يكرههم ، لأنهم أصبحوا ركن الدولة العباسية فى عهد الجاحظ وبعد آل بويه يسترجع الترك نفوذهم ويصبحون ركن الخلافة فى عهد السلجوقيين ولا يخفى عليك ما لهذا التأجج بين قوتين فى دولة بنى العباس من أهمية ، فان عدم استقرار الجاحظ فى أفكاره السياسية هو فى الحقيقة عدم استقرار عصره • فكلما تغيرت المساندة للخلافة وللعرب عدل الجاحظ آراءه •

إن موقفه لا ريب حرج ، لكن على كل حال يبدو دائما فى مذهبه السياسى عنصر هام قار لا يتبدل مهما كانت الظروف ، هو مساندته المطلقة لخلافة بنى العباس الهاشميين ولعل مذهبه يتضح لك فى قوله فى رسالته « مدح النبيذ » (13) : « وأنا رجل من بنى كنانة وللخلافة قرابة ولى فيها شفعة وهم بعد جنس وعصبة ، فأقل ما أصنع إن أكثرت لى منه (أى من النبيذ) أن أطلب الملك » (ص 291) •

فيرى الجاحظ أن بينه وبين الخلافة قرابة ، لأنه من بنى كنانة ، فلا غرو إن ناصر بنى العباس وساندهم • فهل تعلم أن

---

(13) « مدح النبيذ » من مجموع رسائل الجاحظ ، ط حسن السندوبى 1933 ص 291



قريش
عبد مناف
هاشم
عبد شمس
عبد المطلب
أمية
اخوة
حرب
ابو العاص
الحارث
ابو طالب
عبد الله
«والد الرسول»
أبو لهب
العباس
حمزة
ابو سوفيان
الحكم
عفان
معاوية ١ (40-61)
مروان ١
خليفة 64-65
عثمان

قبيلة « كنانة » قد استقرت فى ضواحى مكة قبيل الاسلام وأن آهميتها فى نظر النسابين العرب تنحصر فى كون قريش تدعى آنها فرع من كنانة وأن الرسول ينتسب اليها • ولقد لعبت كنانة دورا خطيرا فى تاريخ مكة قبيل الاسلام اذ ساندت قريشا لما انتزعت الحكم بالقوة من أيدى خزاعة • ويستنتج من الوثائق القديمة ومن كتب الأنساب خاصة كـ « جمهرة النسب » لابن كلبى و « نهاية الأرب » (14) للنويرى و « صبح الأعشى » (15) للقلقشندى و « كتاب الأنساب » للسمعاني ، أن الفضل فى رجحان كفة قريش على كفة خزاعة بعد الفتنة التى نشبت بينهما لأجل الاستحواذ على الحكم والانفراد به فى جمهورية مكة ، يرجع ليعمر بن عوف بن كعب بن عامر بن الليث بن بكر بن عبد منات ، سيد كنانة يومئذ وصاحب أمرهم ويشتم أيضا من تلك النصوص القديمة أن كنانة كانت تعطف على بنى هاشم أكثر مما كانت تعطف على عبد شمس أى بنى أمية ، وتظهر هذه النزعة فى مساندة بنى فراس وهم من كنانة لعلى بن أبى طالب فى صفين (16) •

فمن المرجح أن الجاحظ ذلك الذى يفخر بانتسابه الى كنانة سواء كان كنانى الأصل أو مولى كنانة ، كان يعطف هو بدوره عطفا صادقا على العباسيين الهاشميين وهم أهل الحل والعقد وخلفاء الاسلام ، ويريد الجاحظ أن تكون الخلافة قوية •

ثم اقرأ له ـ لمزيد تأكد من مذهبه السياسى ولست أفصل بينه وبين شعوبيته ـ ما جاء فى فصل من كتابه « فى النساء » (17)

---

(14) النويرى « نهاية الارب » ط ، القاهرة ج 2 ص 350 وما بعدها

(15) القلقشندى ـ « صبح الاعشى » ط ، القاهرة ج 1 ص 350 وما بعدها

(16) E.I. Krenkow art. Kinana, T 2 pp 1076 - 1077

(17) « فى النساء » من مجموع رسائل الجاحظ ، ط ، السندوبى 1933

« وقضية واجبة أن الناس لا يصلحهم إلا رئيس واحد يجمع شملهم ويكفيهم ويحميهم من عدوهم ويمنع قويهم عن ضعيفهم وقليل لهم نظام أقوى من كثير لا نظام لهم ولا رئيس عليهم •• ولو لم يقم الله للناس الوزعة من السلطان والحماة من الملوك وأهل الحياطة عليهم من الأيمة لعادوا نشرا لا نظام لهم ومستكلبين لا زاجر لهم » (ص 271 ــ 272) فان سلامة الأمة في قوة الامام الحارس لها والذائد عنها • ويضيف الجاحظ قوله : « فلولا السائس لضاع المسوس ولولا قوة الراعي لهلكت الرعية » (نفس المصدر ص 271 ــ 272) • ولست ذاكرا الفصل كله ، فهو بمثابة نظرية الجاحظ في الملك ، وإخالك وأنت تقرأ تلك السطور ، تسمع كلاما لابن خلدون • وتفهم أن دعوة أبي عثمان عمرو بن بحر لتأييد بني العباس الهاشميين العرب مبررها الى حد كبير وجود الامامة فيهم ، ثم لشيء في نفسه • فدين عليه إذن تقويه نفوذ الامام بالحمل على الشعوبية والرفع من شأن العرب الهاشميين أولي الأمر خاصة •

وتفهم هكذا موقف الجاحظ عندما يشير الى قول المتهجم عليه في الجزء الأول من « الحيوان » ، حق فهمه : « وعبتني بـ « كتاب القحطانية » وكتاب « العدنانية في الرد على القحطانية » وزعمت أني تجاوزت فيه حد الحمية الى حد العصبية وأني لم أصل الى تفضيل العدنانية الا بتنقص القحطانية » (الحيوان ــ ط عبد السلام هارون ج 1 ص 4 ــ 5) • فاذا استطاع الجاحظ من دون حرج أن يفضل العدنانية على القحطانية ، وهذا ما يفهم من كلامه ، وأن يتنقص من قيمة القحطانية كما عابه بذلك المتهجم ، فكيف لا يتنقص من الشعوبية وهم أجانب • أجل إنه يتشفى منهم ويحمل عليهم بلا هوادة ولا رحمة •

ويرى الجاحظ من ناحية أخرى أن تقوية السلطة المركزية لا تتم الا بجمع كلمة المسلمين على اختلاف أجناسهم حول الامام ،

ثم يرى أنه يتحتم على الامام ليقوى نفوذه ، الانفـراد بالسلطـة لأن الرؤساء اذا كثروا عمت الفوضى ويضـرب الجـاحظ مثـل البهائم التى يجعل الله لها فحلا ليقودها وهو عند البهائم بمثابة الامام ، فيقول : « علم الله سبحانه وتعالى أن صلاح عامة البهائم فى أن يجعل لكل جنس منها فحلا يوردها الماء ويصدرها وتتبعه الى الكلا كالعير فى العانة والفحل فى الابل والهجمـة وكذلـك النحل العسالة والكراكى ، وما يحمى الحجور فـى المـروج الا الحصان ، فجعل منها رؤساء متبوعة وأذنابا تابعة ولو لم يقم الله للناس الوزعة من السلطان والحماة من الملوك وأهل الحياطة عليهم من الأيمة لعادوا نشرا لا نظام لهم ٠٠ » (من كتابه « فى النساء » ص 271) ٠

تجلت لك ــ حفظك لله ــ شعوبية الجاحظ ذات اللون الخاص ، وآيقنت ــ أبعد الله عنك الشبهة ــ أن هذه الشعوبية ذات اللون الخاص لا سبيل الى فهمها إن لم تفهم مذهب أبى عثمان السياسى عامة ٠ ثم رأيت أن كتب الجاحظ ورسائله تزخر بالملاحظات حول الشعوبية لأن الجاحظ شاهد عصره قبـل أن يكـون « ملتزمـا » سياسيا ، وعصره عصر قوى فيه أمر الشعوبية ٠ فـان الأهميـة الكبرى لكتبه تنحصر ــ زيادة عن الفائدة الأدبية المحضة ــ فـى الوثائق الثمينة التى تركها لنا عن حياة الخاصة والعامـة وعـن العوائد والأخلاق فى عصره وكيفية تفكير الأجنـاس البشريـة يومئذ وتشوقها الى النفوذ والسلطة وشعور الجنس غير العربى بقيمته ٠ فترى أن الفرس مثلا عن طريق الشعوبيـة يريـدون استرجاع « جنتهم الضائعة » ومجدهم التليد ، ويسعى الترك من ناحيتهم الى افتكاك النفوذ من أيدى العرب بشتى الوسائل ومن بينها الشعوبية ، والدفاع باللسان ، والمساجلات بالقول ٠ وقل مثل ذلك بالنسبة الى كل جنس وكل طائفة ٠ حتى العرب فانهم ما انفكوا بعد مقتل عثمان يتطاحنون ويتنازعون ، وعثمان هو

القائل ويمكنك الاقتناع بقوله ، قبيل أن يسفك دمه : « لئن قتلونى لم يصلوا بعدى جميعا أبدا ، ولم يقاتلوا عدوا جميعا أبدا » · فان العرب كانوا أيام الجاحظ يحملون دم عثمان ·

فكتب الجاحظ غنية تزخر بملاحظات ليست من قبيل ما اعتدناه فى كتب التاريخ والأدب ، ويمكنك بفضل ملاحظاته تصور التيارات السياسية المتعددة التى كانت موجودة فى دار الاسلام يومئذ والتى تجعل الهوة تتسع يوما بعد يوم بين الأجناس والطوائف المختلفة وتقوض أركان الخلافة وتنبىء بانحلالها وانقسام العالم الاسلامى دويلات وإمارات ·

مع الجاحظ السياسي

في كتاب "فضل هاشم على عبد شمس" ورسالة "في بني أمية" أو الجاحظ والنابتة

انتشرت الحرية في عصر الجاحظ كاملة مطلقة « فأمكن القول وصلح الدهر وخوى نجم التقية وهبت ريح العلماء » (الحيوان) فشاع الجدل في المجتمع العراقي وتعددت النوادى وأثيرت فيها شتى المشاكل التى شغلت الأفكار يومئذ فسجلها أبو عثمان فى كتبه ورسائله وأطلعنا على ما كان يدور فى تلك النوادى من أحاديث ومساجلات ومفاخرات ورسم لنا لوحات طريفة لمجالس اللهو والشراب وحلقات المسجديين وأهل الأدب والسياسة بريشة فنان امتازت ملاحظاته بالدقة والانتقاء .

واتخذ أبو عثمان بالخصوص مفاخرات الأجناس المتطاحنة داخل المجتمع العراقى فى زمنه موضوع كتب ورسائل تمكن الباحث من معرفة مذهبه السياسى اذ يعتبر أبو عثمان ـ فضلا عن كونه أديبا وعالما طبيعيا ومفكرا دينيا واجتماعيا ـ ملاحظا سياسيا وملتزما أيضا . وحمل الجاحظ بلا هوادة ولا رحمة على الشعوبية دعاة التفوق او التسوية فى كثير من رسائله السياسية وإن سالمهم أحيانا خدمة لمصلحة الدولة (1) وانتصر للعرب أهل الحل والعقد يومئذ .

---

(1) انظر : مقالنا « مع الجاحظ المفكر الاجتماعى » مجلة الفكر العدد 4 جانفى 1963 ص 20 ومقالنا « مع الجاحظ السياسى » مجلة الفكر العدد 7 أفريل 1961 (ص 49 ـ 63)

ومن الغريب أن الجاحظ الذى نصب نفسه مدافعا عنهم ألف كتبا فى مفاخرة قحطان وفى تفضيل عدنان منها « كتاب القحطانية والعدنانية »(2) كما ألف « كتاب مفاخرات قريش »(2) و « كتاب فخر ما بين عبد شمس وبنى مخزوم » (2) و « كتاب فضل هاشم على عبد شمس » (3) .

وكيف يتيسر اذا كان الجاحظ بازاء منافرات ومساجلات وفخر عرب الشمال على عرب الجنوب وبيت من بنى عبد مناف فى قريش على البيت الآخر ، أن تكون كتبه « عدلا بينهم وداعية لاصلاحهم » (4) لا سيما أننا سمعنا منه هذا التصريح : « وليس أدعى الى الفساد ولا أجلب للشر من المفاخرة » (4) أفلا يؤدى التنافر باللسان والتفاخر بالقول الى التفرقة والى المواجاة بالخناجر والمطاعنة بالسيوف ؟ أجل ان « الحمية (على حد قول أبى عثمان نفسه) لا تبقى دينا الا أهلكته » (5) ففيها الهلكة والبوار وهى الداء العياء . وكيف يمكنه تقوية سلطة العرب ومقاومة تيار الشعوبية التى تحاول طمس ذاتهم بينما يعتبر التفاخر مدعاة للتفرقة . والعجب كل العجب من كاتب سياسى يتوق الى الوحدة فيسلك اليها أحيانا طريقا تؤدى الى التفرقة وهذا ما حمل المؤرخين ومن اعتنى بأبى عثمان من بين الأدباء القدامى وبعض الدارسين المعاصرين الذين لم يستقصوا الدرس العلمى الصحيح على أن يلاحظوا فى مذهبه السياسى تناقضا

---

(2) انظر القائمة فى عناوين كتب الجاحظ وتواريخ تأليفها لـ « شارل بلات » وانظر مقدمة كتاب « الحيوان »

Ch. Pellat, Gahiziana III. Essai d'inventaire de l'œuvre Gahizienne, Arabica T III, Mai 1956, p 157

(3) حسن السندوبى ــ رسائل الجاحظ ــ ط . القاهرة 1352 هـ 1933 م

(4) الجاحظ « رسالة فى بنى أمية » ط . حسن السندوبى (مجموع رسائل) القاهرة 1933 ص 300

(5) نفس المصدر ص 299

وانحرافات مستمرة عن هدفه المنشود وهو الدفاع عن كيان العرب والعمل على تقوية سلطتهم • وما ذاك الا تناقض ظاهرى•

وقد يذهب بك التسرع الى الجزم بأن المسعودى وابن قتيبة قد أصابا عندما رميا الجاحظ بمناصرة الشعوبية وبالحط من شأن العرب وبالحرص على تفتيت وحدتهم (6) •

إلا أنك متى عدت الى مؤلفات صاحبنا بالدرس والتمحيص تبينت أن قسما كبيرا منها يستجيب لدوافع سياسية حكومية فى زمنه وأن غرض الجاحظ من تأليفها انما هو تقوية السلطة المركزية • وقد فطن لذلك المستشرق « شارل بلات » فى دراسته القيمة « الوسط البصرى وتكوين الجاحظ » (7) وفى مقال عن « الجاحظ فى بغداد وسامرا » ظهر فى مجلة الدراسات الشرقية •

ومن المرجح أن كتاب « فضل هاشم على عبد شمس » الذى سأشتغل بتحليله ناشىء عن رغبة حكومية فيه شأنه فى ذلك شأن كتب الجاحظ فى الامامة إذ أوعز اليه بكتابتها المأمون عن طريق اليزيدى فكانت سبب تقريبه من البلاط • فها هو يقول : « ولما قرأ المأمون كتبى فى الامامة فوجدها على ما أمر به ، وصرت اليه وقد كان أمر اليزيدى بالنظر فيها ليخبره عنها قال لى : قد كان بعض من يرتضى عقله ويصدق خبره خبرنا عن هذه الكتب باحكام الصنعة وكثرة الفائدة ، فقلنا له : قد تربى الصفة على العيان ، فلما رأيتها رأيت العيان قد أربى على الصفة ، فلما

---

(6) انظر مقالنا – مع الجاحظ السياسى – الفكر ، أفريل 1961

(7) Ch. Pellat « Le milieu Basrien et la formation de Gahîz » - Ed, Adrien - Maisonneuve, Paris 1953

وانظر ترجمة ابراهيم الكيلانى بعنوان « الجاحظ » ط • دمشق 1961
ومقال « بلات » الملحق بهذه الترجمة

فليتها أربى الفلى على العيان كما أربى العيان على الصفة »(8) ·

ويحسن لمعرفة الاسباب التى دفعت الجاحظ الي تأليف كتاب « فضل هاشم على عبد شمس » أن أقوم بتحليله وأبين مجمل رأى صاحبنا فى مفاخرة بين إخوة أصبحوا أعداء وأرسل على هذا النص أنوارا من رسالة « فى بنى أمية » ومن وثائق أخرى لكاتبنا ولمؤرخين قدامى وأصل بعضها ببعض حتى تحصل فى الذهن عن مذهبه السياسى وعن موقفه تجاه العرب ودولة بنى العباس صورة شاملة لا تناقض فيها ·

تحليل كتاب « فضل هاشم على عبد شمس » :

ففى الكتاب ست مراحل · يذكر الجاحظ فى مرحلة أولى مناقب هاشم وفضلهم على عبد شمس فى الجاهلية والاسلام (ص 67 ـ 92) ومن أول وهلة ينكشف تحيزه للهاشميين فى الرد على عبد شمس ، فاقرأ قوله : « قال أبو عثمان : وشرف هاشم متصل من حيث عددت كان الشرف معه كابرا عن كابر وليس بنو عبد شمس كذلك · فان الحكم بن أبى العاص كان عاريا فى الاسلام ، ولم يكن له سناء فى الجاهلية وأما أمية فلم يكن فى نفسه هناك ، وإنما رفعه أبوه وكان مضعوفا وكان صاحب عهار » (ص 74) وقد أحب أبو عثمان حسب قوله ألا يحتج على بنى عبد شمس إلا « بالموجود فى القرآن الحكيم والمشهور فى الشعر القديم الظاهر على ألسنة الخاصة والعامة ورواة الأخبار وحمال الآثار » (ص 70) ·

فمما ورد فى الأخبار خصال الشرف فى مكة وهى اللواء والندوة والسقاية وزمزم والحجابة وكانت « مقسومة فى الجاهلية

---

(8) الجاحظ « البيان والتبيين » ط · حسن السندوبى ، القاهرة 1926 ـ 1927 ج · 3 ص · 223

لبني هاشم وعبد الدار وعبد العزى دون بني عبد شمس » ولكن الجاحظ يستدرك ليثبت « أن معظم ذلك صار شرفه فى الاسلام الى بنى هاشم » (ص 67) .

وهاشم عند أبي عثمان لقب كريم غلب على اسم عمرو سيد عبد مناف لأنه هشم الخبز ثريدا لقومه فأطعمهم من جوع .

ومما هو مذكور في القرآن إيلاف رحلة الشتاء والصيف التي أخصبت بها قريش وأول من أخذ لها الايلاف هاشم بن عبد مناف (ص 70) .

ومن وثائق نبل الهاشميين فى الجاهلية يذكر أبو عثمان « حلف الفضول » الذى شهده الرسول عليه السلام وهو غلام وكان بنو هاشم سببه ، وينعته بأنه أشرف حلف كان فى العرب قبل الاسلام ، فقد عقده بنو هاشم وبنو عبد المطلب وبنو أسد بن عبد العزى وبنو زهرة وبنو تيم بن مرة دون بني عبد شمس وتحالفوا على مناصرة المظلوم « حتى يؤدوا إليه حقه .. وعلى التآسى فى المعاش والتسالم بالمال » (ص 72) .

وفضلا عن هذه المناقب كلها فان الرسول من هاشم « فمن يناهض أو يناضل رجالا ولدوا محمدا صلى الله عليه وسلم ؟ » (ص 70) .

ويفيدك الجاحظ بهذا الاستفهام الانكارى أيما إفادة فتشتم منه قيام حركة سياسية مناهضة للعباسيين الهاشميين يتزعمها أنصار حزب الامويين هدفها الاطاحة بملك بنى العباس فيتصدى صاحبنا لمقاومتها بقلمه ويقول إن الأمويين انتزعوا الملك من هاشم بالبطش والحيلة : « ويفخر بنو العباس على بنى مروان وهاشم على عبد شمس بأن الملك كان فى أيديهم فانتزعوه منهم وغلبوهم عليه بالبطش الشديد وبالحيلة اللطيفة » (ص 91) .

ويصل الجاحظ تدريجيا الى غرضه الأصلى من تأليف الكتاب آلا وهو الذود عن دولة بنى العباس فتصير المفاخرات كلها تحوم حول الخلافة • فاقرأ قوله : « فان قالت أمية لنا الوليد بن يزيد بن عبد الملك بن مروان بن الحكم بن أبى العاص بن أميـة بن عبد شمس بن عبد مناف بن قصى ، أربعة خلفاء فى نسق قلنا لهم : ولبنى هاشم : هارون الواثق بن محمد المعتصم بن هارون الرشيد بن محمد المهدى بن عبد الله المنصور بن محمد الكامل بن علـى السجاد •• وليس منهم الا خليفة أو موضوع للخلافة أو سيد فى قديم الدهر متبع أو ناسك مقدم أو فقيه بارع أو حليم وليس هذا لأحد سواهم ، ومنهم خمسة خلفاء فى نسق وهم أكثر مما عدته الأموية » (ص 76 ــ 77)

والرأى عنده أن العباسيين أحق الناس بالخلافة لأن « ملكهـم أكثر ومدته أطول » ولأنهم « ملكـوا بالميـراث وبحـق العصبـة والعمومة » (ص 77) ومن الملاحظ أنه ألف رسالة « فى العباسية » للاحتجاج لحق فاطمة ورهطها من بنى هـاشم فى إرث الرسـول فقال : ولقد كانت (فاطمة) قالت له (لأبى بكر) حيـن أتتـه مطالبة بحقها ومحتجة لرهطها : من يرثك يـا أبـا بكر إذا مت ؟ قال : أهلى وولدى فقالت : فما بالنا لا نرث النبى صلى الله عليه وسلم ؟ فلما منعها ميراثها وبخسها حقهـا •• ووجـدت نشـوة الضعف وقلة الناصر قالت : والله لأدعون الله عليك قال : والله لا أهجرك أبدا » (9) ويضيف الجاحظ قوله : « إن فى ترك النكير على فاطمة دليلا على صواب طلبها » فيتضح بما استنتجه من هذا الحوار موقفه من الميراث • فقد أقام نظام الأفضلية بين الخلفاء الراشدين باعتباره عليا أولاهم بالخلافة • وقد تظن أنه ينتصر للطالبيين شيعة على لما تعلم من عطفه وعطف المعتزلة عامة على

---

(9) الجاحظ ــ من كتبه « فى العباسية » مجموع رسائل ــ تحقيق حسـن السندوبى ، ط • القاهرة 1933 ص 300 ــ 301

الزيدية فرقة الشيعة المعتدلين • غير أنه في الحقيقة يتستر وراءهم ويستغل حججهم التى تلائم مذهبه الدينى ليكاثر بها بنى أمية فينكفئون مكثورين وقد قطع بينهم وبين الخلافة كل سبب • فاقرأ لمزيد تيقن من ذلك قوله فى الرد على بنى أمية الذين ادعوا أن الخلافة حق من حقوقهم بموجب انتسابهم الى قريش : « وان اسبابهم (بنى هاشم) غير أسباب بنى مروان •• الا أن يقولوا إنا من قريش فيساووا فى الاسم قريش الظواهر لأن رواية الراوى الأيمة من قريش واقعة على كل قريش وأسباب الخلافة معروفة وما يدعيه كل جيل معلوم والى ذلك قد ذهب الناس فمنهم من ادعاه لعلى لاجتماع القرابة والسابقة والوصية• فان كان الأمر كذلك فليس لآل أبى سفيان ولا لآل مروان فيها دعوى ، وان كانت انما تنال بالوراثة وتستحق بالعمومة وتستوجب بحق اللحمة (وهذه حجج العباسيين) فليس لهم أيضا فيها دعوى ، وان كانت لا تنال الا بالسوابق والأعمال والجهاد ، فليس لهم فى ذلك قدم مذكور ولا يوم مشهور » (ص 77) •

وهكذا لا يترك لهم متنفسا ولا سببا به يستحقون الخلافة بل يعتبرهم مغتصبين جبابرة أعملوا السيف فى الطالبيين وعاملوهم بأقسى ما يعامل الكفرة فـ « سموا الحسن وقتلوا الحسين وحملوا النساء على الأقتاب حواسر وكشفوا عن عورة على بن الحسين حين أشكل عليهم بلوغه كما يصنع بذرارى المشركين اذا دخلت دورهم عنوة » (ص 78) و « أكلت هند كبد حمزة فمنهم أكلة الأكباد ومنهم كهف النفاق ومنهم من نقر ثنيتى الحسين بالقضيب •• » (ص 79) •

وتنقلب اللهجة دينية فتبلغ أقسى حد عندما يلصق أبو عثمان ببنى أمية تهمة الكفر ، فيلغيهم تماما من صفوف المسلمين وبالأحرى يأبى أن يكونوا أيمتهم • أما بنو العباس فهم المقدمون فى الدعوة الاسلامية وفى الخلافة لأنهم أعرق الناس فى الايمان•

ألا ترى أن أبا عثمان لا يتردد في اعتبار عبد الملك وهو أعظم خليفة أموى و « أبو هؤلاء الملوك الذين تفتخر الأموية بهم » أعظم كافر . (ص 80) ويخاطب بنى أمية بقوله : « فأنتم أعرق الناس فى الكفر ونحن أعرق الناس في الايمان ولا يكون أمير المؤمنين الا أولاهم بالايمان وأقدمهم فيه » (ص 80) .

ويفخر بنو العباس على بنى مروان بوفرة نسلهم (ص 82) لأن الغلبة بالكثرة في القديم ، ويفخرون بنبل رأيهم وبصواب قولهم وبالتبريز فى الفقه والعلم بالتأويل وبمعرفة التنزيل (ص 84) كما يفخرون بالبسالة والنجدة (ص 85 ـ 87) وبفضلهم في الجود والسماح « فان نساء خلفاء بنى العباس أكثر معروفا من رجال بنى أمية » (ص 88) .

وتهمنا ملاحظة الجاحظ الأخرى « فأما ملوك الأموية فليس منهم الا من كان يبخل على الطعام » (ص 88) فهى تحملنا على الاعتقاد بأنه كان يخدم غرضا سياسيا زيادة على الفائدة الأدبية لما خصص بعض الفصول من « كتاب البخلاء » لوصف بخل خلفاء بنى أمية على الطعام وقرنه ببخل أهل خراسان .

ولم يعط هؤلاء المال فى رأيه الا ليصانعوا عن دولتهم وليشتروا به ملكهم وليحصنوا به عن نفوسهم ، ويوازى بين صنائع بنى مروان ومعروف بني العباس فيقول : « ونحن لم نعد قط ما أعطى خلفاء بنى هاشم قوادهم وكتابهم وبنى عمهم جودا .. ولو ذكرت معروف أم جعفر وحدها لأتى ذلك على جميع صنائع بنى مروان وذلك معروف . » (ص 88) .

ويؤكد التاريخ أن الأمويين اشتروا أعداءهم بالمال ليسالموهم فأغدقوا الأموال على الحسن وعلى سكينة بنت الحسين بيد أنهم أطاحوا برؤوس الطالبيين والخوارج كلما شقوا عصا الطاعة في وجههم

حتى عمر بن عبد العزيز الناسك التقى الورع فهو عنده أعور بين عميان « والذى حسن أمره أن الناس كانوا قبله من الظلم والجور والتهاون بالاسلام فى أمر صغر فى جنبه ما عاينوا منه وألفوه عليه ، فجعلوه بما نقص من تلك الأمور الفظيعة فى عداد الأيمة الراشدين وحسبك من ذلك أنهم كانوا يلعنون عليا على منابرهم فلما نهى عمر عن ذلك عد محسنا » (ص 91) وعبد الملك هو الذى أمر بسب على على المنابر وجدير بالذكر أن العباسيين الهاشميين لما دالت دولة بنى أمية ردوا الفعل فرموا معاوية بالفجور وحملوا العامة على سبه وسنتعرض لذلك •

فهذا ما ذكرته العباسية لأنفسها على لسان الجاحظ فى القسم الأول من الرسالة •

أما القسم الثانى ففيه عرض لجملة من مفاخر بنى أمية (ص 93–103) فيفخرون بدهاء قادتهم فى السياسة وهذه ملاحظة طريفة يسجلها الجاحظ فيقولون ان لهم « من نوادر الرجال فى العقل والدهاء والأرب والنكر ما ليس لأحد » (ص 93) ويحصرون الدهاء فى أربعة رجال : معاوية وزياد وعمرو بن العاص والمغيرة •

ويفخر بنو أمية على بنى العباس بالبأس والشجاعة (ص 93) وبالفتوح العظام (ص 93 – 95) وبفصاحتهم (ص 96) كما يفخرون بتقاهم وزهدهم ليردوا على تهمة الكفر التى ألصقها العباسيون بهم : « قالوا فنحن نعد من الصلاح والفضل ما سمعتموه وما لم نذكره وأنتم تقولون : أمية هى الشجرة الملعونة فى القرآن وزعمتم أن الشجرة الخبيثة لا تثمر الطيب كما أن الطيب لا يثمر الخبيث • فان كان الامر كما تقولون فعثمان بن عفان ثمرة خبيثة وينبغى أن يكون النبى صلى الله عليه وسلم

دفع ابنتيه الى خبيث وكذلك يزيد بن أبى سفيان صاحب مقدمة آبى بكر الصديق على جيوش الشام • » (ص 99) •

ويفخر بنو آمية بطول خلافة معاوية وبجمالهم محاولين بدورهم الوصول الى نتيجة كونهم مقدمين فى الخلافة •

ويعود الجاحظ فى قسم ثالث من الكتاب (ص 103 ـ 110) الى ما عدته الأموية لأنفسها من المناقب ويدحضها جميعا على لسان هاشم •

فمما عدته الأموية فخرا أن لها من نوادر الرجال فى العقل والدهاء ما ليس لأحد ، والدهاء والمكر على حد قول أبى عثمان « من أسماء فجار العقلاء وليس من أسماء أهل الصواب فى الرأى من العقلاء والأبرار » (ص 108) وهكذا يهدم شخصية معاوية التى أحيطت فى عصره كما يبدو فى النص بهالة من الاكبار • ويرد العباسيون على ما ذكرته الأموية لأنفسها ويقابلون حجة بحجة ويقرعون برهانا ببرهان وتطغى العاطفة فى أغلب الأحيان على الدليل القاطع ، فها هم يقولون : « وأما ما ذكرتم من جود سعيد بن العاص ، وعبد الله بن عامر ، فأين أنتم من جود عبد الله بن جعفر وعبيد الله بن العباس والحسن بن على ؟ وأين أنتم من جود خلفاء بنى أمية » (ص 103 ـ 104) « وأما ما ذكرتم من حلم معاوية فلو شئنا أن نجعل جميع ساداتنا حلماء لكانوا محتملين لذلك » (104) •

وتستمر الموازنة على هذا المنوال بين هاشم وبنى عبد شمس فى الخطابة والفصاحة والعلم والأدب والنسب (ص 105) وفى

---

(10) الجاحظ رسالة فى مناقب الاتراك وعامة جند الخلافة ط • فان فلوتن (V. Volten) ـ بريل 1903

الزهد والتقوى (ص 105) وفى البسالة والشجاعة (ص 106) والفخر بالجمال والكمال (ص 107) ٠

وتنهى هاشم مفاخرتها بان الرسول الهاشمى صلى الله عليه وسلم « مخرس لكل مفاخر وغالب لكل منافر » (ص 111) ٠

وأراد الجاحظ بايراد هذه المفخرة إخراس بنى أمية فأقروا فى القسم الرابع من الكتاب (ص 111 ـ 112) بتقدم هاشم عليهم فى الاسلام واقتصروا على المطالبة بالتسوية بين البيتين من قريش فى الجاهلية فخسروا المساجلة ٠ فاقرأ لتتيقن من ذلك قولهم : « نحن لا ننكر فخر بنى هاشم وفضلهم فى الاسلام ولكن لا فرق بيننا فى الجاهلية إذ كان الناس فى ذلك الدهر لا يقولون : هاشم وعبد شمس ، ولا هاشم وأمية ، بل كانوا لا يزيدون فى الجميع على عبد منف » (ص 111) ٠ ومن الغريب أن بنى أمية انقلبوا دعاة توفيق بين البيتين بعدما كانوا دعاة تفوق على بنى العباس ٠ قالوا « وكيف يفرقون بين هاشم وعبد شمس وهما أخوان لأب وأم ٠٠ ونحن أكفاء وأمرنا واحد » ٠ (ص 111)

وتنتهى الرسالة كما وصلتنا بانتصار بنى العباس فى المساجلة (112 ـ 116) ٠ فاقرأ لتتيقن من أنهم لم يرضوا بالتسوية بينهم وبين أمية بل أعلنوا تفوقهم عليها وتقدمهم فى الخلافة قولهم : « ليس لكم أن تزعموا أنكم أكفاؤنا من كل وجه وإن كنا قد زوجناكم وساويناكم فى بعض الآباء والأجداد » (ص 112) ٠

◆ التفاخر مفرق :

وأنت ترى الجاحظ يحاول التوفيق فى رسالته الى الفتح بن خاقان « فى مناقب الأتراك وعامة جند الخلافة » (10) بين البنويين والموالى والخراسانيين والأتراك والعرب ، ثم تجده فى

كتاب « فضل هاشم على عبد شمس » يفرق بين بيتين من قريش ويقيم نظام التفاضل بين أقارب ، وهو يعلم أن الانسان لا يصل الى اظهار فضل نفسه « إلا باظهار نقص أخيه وولده » (II) ويرى أن « القليل الذى يجمع خير من الكثير الذى يفرق » (II) ٠

غير أنك متى استقصيت الدرس تبينت أن أبا عثمان ينشىء نظام التفاضل بين العرب ويستغل العصبية لغرض سياسي وهو الاحتجاج لأفضلية خلافة بنى العباس ٠ وليس غرضه فى الحقيقة إسقاط الشرف من البيت الأموى حسب اعترافه : « لسنا نقول إن عبد شمس لم يكن شريفا فى نفسه » ويستدرك ليثبت أن « الشرف يتفاضل » (I2) ٠

فلما تكاملت معانى الشرف فى العباسيين الهاشميين وكانت خصالهم متساوية وخلالهم مشرفة وأسبابهم غالبة استحقوا فى رأيه السيادة بدون منازع ولم يوصفوا الا بها ٠ ألا ترى أنهم كسبوا أمارات الملك التى ضبطها أبو عثمان المفكر السياسى فى « كتاب الحيوان » حين قال : « واذا كان الرجل أبرع الناس براعة وأجمعهم لخصال الشرف ثم كانت كل خصلة مساوية لأختها فى التمام ولم تغلب عليه خصلة واحدة فان هذا الرجل لا يكاد يوصف الا بالسيادة والرياسة » (I3) ويشاطر الجاحظ رأى أستاذه النظام القائل بأن الامام يجب أن يكون الأفضل بين أهل زمانه وقد نبه الى ذلك البغدادى فى كتابه « أصول الدين » وقال النظام والجاحظ إن الامامة لا يستحقها إلا الأفضل ولا يجوز صرفها الى المفضول » (I4) ٠

(II) مناقب الاتراك ص 5

(I2) فضل هاشم ص 70

(I3) كتاب الحيوان تحقيق عبد السلام هارون ، ط ٠ القاهرة 1943 ج 9I2

(I4) ورد قول البغدادى فى كتاب : محمد عبد الهادى أبو ريدة « ابراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية الفلسفية » ط ٠ القاهرة 1946 ص 170

تجلى لك ـ أرشدك الله أمرك ـ أن أبا عثمان لم يحد عن موقفه تجاه العباسيين فهو الذائد عن ملكهم المنتصب لدحض حجومات بنى أمية أعدائهم ، وأيقنت ـ أبعد الله عنك الشبهة ـ أن الجاحظ أنشأ نظام الأفضلية بين هاشم وعبد شمس لأن الخلافة كانت يومئذ فى أيدى العباسيين الهاشميين •

◆ ضبط تاريخ تأليف كتاب « فضل هاشم على عبد شمس » وصلته بمحنة خلق القرآن :

وقد تسألنى عن الظروف التى أحاطت بكتابة « فضل هاشم على عبد شمس » فعساك تعلم أن أبا عثمان عاش ما يقرب من قرن (158 ـ 255 هـ) فى عصر كثرة التقلبات والمحن • فكان موقفه تجاه الأمويين الذين أفل نجمهم يومئذ فى المشرق ، والعلويين الذين ثاروا مرارا خاضعا لتأثير الظروف • وكذلك كان موقفه تجاه الأجناس البشرية الأخرى التى يتكون منها المجتمع الاسلامى كالأتراك والزنج والفرس وغيرهم •

فلا سبيل إذن الى أن أجيبك عن سؤالك إلا إذا تمكنت من ضبط تاريخ تأليف كتابه المذكور • فقد اعتبره « شارل بلات » (15) سابقا لسنة 232 هـ• ويمكنك ضبط تاريخ تأليفه بالاعتماد على قول أبي عثمان : « وتفخر عليهم بنو هاشم بأن سنى ملكهم أكثر ومدته أطول فانه قد بلغت مدة ملكهم الى اليوم أربعا وتسعين سنة » (16) وإذا أضفت أربعا وتسعين سنة الى تاريخ قيام دولة بني العباس فى عام اثنين وثلاثين ومائة عرفت أنه كتب « فضل هاشم على عبد شمس » فى أواخر خلافة المعتصم سنة مائتين وست

(15) Ch. Pellat « Gahiziana III, Essai d'inventaire de l'œuvre Gahizienne » Arabica T III, Mai 1956, p 157

(16) الجاحظ « فضل هاشم على عبد شمس » (فى مجموع رسائل حسن السندوبى) ص 77

وعشرين آى فى زمن محنة خلق القرآن • وجدير بالذكر أن هذا الخليفة اتبع سياسة سلفة المأمون عندما نادى بالاعتزال مذهبا رسميا للدولة وأمر قاضى قضاته ابن أبى دؤاد المعلمين بتعليم الصبيان فى الكتاب مع القرآن : القرآن مخلوق • وفى عهده ضرب الامام أحمد بن حنبل « ثمانية وثلاثين سوطا ليقول بخلق القرآن » (17) •

◆ رسالة للجاحظ المعتزلى فى المحنة :

ومن أهم المصادر المتعلقة بالمحنة والتى تمثل وجهة نظر المعتزلة ، رسالة صغيرة للجاحظ يظن أنها بقية من كتاب له يسمى « فضيلة المعتزلة » نشرت على هامش طبعة قديمة لكتاب الكامل للمبرد (18)

ففيها حكى أبو عثمان ما جرى يوم امتحان أحمد بن حنبل من نقاش بين الامام وبين أحمد بن أبى دؤاد قاضى القضاة وأكد فى غير ما موضع أن الامام استمسك برأيه فى قدم القرآن ووصف استمساكه بالعناد والجهل • فها هو أحمد بن أبى دؤاد يحاول إقناعه بمحضر المعتصم بأن القرآن حديث غير قديم وابن حنبل يراوغه : « وكان آخر ما عاند فيه وأنكر الحق وهو يراه أن أحمد بن أبى دؤاد قال له أليس لا شىء إلا قديم أو حديث ؟ قال : نعم • قال : فالقرآن إذن حديث ؟ قال : ليس أنا متكلم • وكذلك كان يصنع فى جميع مسائله ، حتى كان يجيبه فى كل ما سأل عنه حتى اذا بلغ المنخنق ، والموضع الذى أن قال فيه كلمة واحدة ، برىء منه أصحابه ، قال : ليس أنا متكلم •• فلا هو قال فى أول الامر :

---

(17) المسعودى « مروج الذهب » ط • دار الرجاء بعابدين ، مصر ج 4 ص 7

(18) هامش « الكامل » للمبرد ط • عبيد الله بن الحسن ، القاهرة 1324 هـ • ج من ص 121 الى 139

لا علم لى بالكلام ، ولا هو حين تكلم فبلغ موضع ظهور الحجة ، خضع للحق ، فمقته الخليفة وقال عند ذلك : أف لهذا الجاهل مرة والمعاند مرة » • (I9)

ومن الغريب أن الجاحظ لما عرض لموضوع التقية نسب الى ابن حنبل إقراره بخلق القرآن بيد أن المصادر القديمة باستثناء تاريخ اليعقوبى (I9) المؤرخ الشيعى أجمعت على أن ابن حنبل استمسك برأيه • قال أبو عثمان : « وقد كان صاحبكم هذا (أى الامام آحمد) يقول : لا تقية الا فى دار الشرك ، فلو كان ما أقر به من خلق القرآن ، كان منه على وجه التقية ، فقد أعملها فى دار الاسلام • وقد أكذب نفسه وإن كان ما أقر به على الصحة والحقيقة فلستم منه وليس منكم » •

ولا يستغرب صدور هذا الزعم باقرار أحمد بن حنبل بخلق القرآن من رجل كالجاحظ عرف باخلاصه للاعتزال الى حد التفرد فيه بمذهب خاص نسب اليه وهو الجاحظية كما عرف بمساندته المطلقة لسياسة الدولة العباسية تجاه فقهاء أعلنوا عدم رضاهم بها وصرحوا بأنه لا تقية الا فى دار الشرك •

وفى الحقيقة لم ينتصر المعتصم للمعتزلة فى نزاعهم مع أهل الحديث حول مسألة خلق القرآن الا لولائهم للعباسيين ولمقاومتهم أعداء دولتهم من شيعة مخلصين لسلالة على ونابته متعلقين بمذهب السنة وتعاليم الامام ابن حنبل وهم عامة الشعب •• وقد اضطهد المأمون والمعتصم والواثق النابتة وحملوهم على القول بخلق القرآن ثم نادوا ببراءة الذمة من « أحد من الناس ذكر معاوية بخير او قدمه على أحد من أصحاب رسول الله صلى الله

(I9) تاريخ اليعقوبى ، ط• النجف سنة 1958 هـ• ص 198 وانظر تحقيق عبد العزيز عبد الحق فى مقدمة ترجمة لكتاب « أحمد بن حنبل والمحنة » لولتر ــ ملفيل باطون ط • دار الهلال القاهرة 1958 •

عليه وسلم » (20) وأرغموا العامة على سبه و « أنشئت الكتب في الآفاق بلعنه على المنابر فأعظم الناس ذلك وأكبروه واضطربت العامة » (21) وتفهم من الوثائق القديمة التى حملت صدى المحنة أن رد فعل العوام وأهل الحديث على انحراف العباسيين عن مذهب السنة كان تمجيد الأمويين ومعاوية بصفة خاصة ٠

ففي تلك الظروف قامت حركة دينية سياسية مناهضة لدولة بني العباس مؤيدة لمذهب الامام أحمد بن حنبل الذى سجن فى سجن العوام ببغداد وضرب فى بلاط المعتصم سنة تسع عشرة ومائتين ثمانية وثلاثين سوطا ٠ ووجدت هذه الحركة أنصارا من بين العوام وتزعمهم حسب ما يبدو جماعة من المتكلمين السنيين والمحدثين ركزوا جدلهم على مسألة قدم القرآن وعلى الاشادة خاصة بذكر معاوية ولم يصدر عنهم ذلك التمجيد بدافع الاخلاص للأمويين وانما وجدوا فى معاوية شخصية تاريخية فذة فتستروا وراءه لتوجيه ضربات لدولة بنى العباس حين اتخذت الاعتزال مذهبا رسميا وقاومت أهل الحديث وامتحنت إمامهم ٠ وكان رد فعل العوام عنيفا ناهيك بأنهم اضطربوا فى أرباض بغداد وتعددت ثوراتهم فاضطر الخلفاء الى تعديل سياستهم كما حدث فى عهد المأمون يوم انشئت الكتب الى الآفاق بلعن معاوية على المنابر ف « أعظم الناس ذلك وأكبروه واضطربت العامة فأشير عليه بترك ذلك فأعرض عما كان هم به » (22) واعتقادى أن كتاب « فضل هاشم على عبد شمس » يدخل فى إطار تاريخ المحنة ويتضمن رد فعل السلطة المركزية على محاولة النابتة بعث حزب الأموية فى المشرق ٠

---

(20) المسعودى « مروج الذهب » ج 3 ص 361

(21) المصدر السابق ج 3 ص 362

(22) نفس المصدر ج 3 ص 361 ــ 362

ووصلتنا رسالة قصيرة فى تاريخ المحنة تمثل وجهة نظر السنة وهى « ذكر محنة أبى عبد الله أحمد بن حنبل » (23) كتبها ابن عمه حنبل بن إسحاق بن حنبل المتوفى سنة 273 هـ. وقد أتت هذه الرسالة بتفصيلات على جانب كبير من الخطر والأهمية تفيدنا ان نفرا من الفقهاء فكروا فى الخروج على الخليفة واقترحوا ذلك على الامام أحمد بن حنبل فعارضهم و « نصحهم بألا يخلعوا يدا من طاعة وألا يعملوا على سفك دمائهم وسفك دماء المسلمين » (24) .

وما كان المأمون والمعتصم والواثق ليأخذوا أهل الحديث بالشدة أو ليعملوا السيف فى أعناق بعضهم لو لم يثبت أنهم يمثلون خطرا على دولتهم . وأغلب الظن أن الامام أحمد لم يتورط فى المؤامرات التى حيكت ضد الدولة ومن أجل ذلك عذب ولكن لم يسفك دمه .

◆ مؤامرة لقلب دولة بنى العباس :

ومن الخطا كما قلنا اعتبار « أهل الحديث » حين نسجوا أسطورة حول معاوية (25) مناصرين مخلصين لبنى أمية . ألا ترى أن جماعة منهم حين دبروا مؤامرة لقلب دولة بنى العباس فى خلافة الواثق لم يختاروا رجلا من بنى عبد شمس وانما حركوا فقيها مروزيا من أهل الحديث ينتمى الى خزاعة وقد يكون خزاعيا بالولاء وهو أحمد بن نصر بن مالك الهيثم الخزاعى

---

(23) توجد نسختان خطيتان منها احداهما فى المكتبة التيمورية والاخرى فى المكتبة الظاهرية بدمشق أشار اليهما عبد العزيز عبد الحق فى مقدمة ترجمة كتاب « أحمد بن حنبل والمحنة » لولتر باتون

(24) أنظر مقدمة عبد العزيز عبد الحق لكتاب «أحمد بن حنبل والمحنة» ص 20

(25) انظر Ch. Pellat « Le Culte de Muawiya au IIIe siècle » in Studia Islamica, T VI, p 53-66

ومالك بن الهيثم أحد نقباء بنى العباس وكان ابنه أحمد يغشاه أصحاب الحديث كيحيى بن معين وابن الدروقى وابن خيثمة وكان يظهر المباينة لمن يقول القرآن مخلوق (26) عملا بمبدإ الامام أحمد الذى أشار اليه الجاحظ وهو « لا تقية الا فى دار الشرك » وأخذ أهل الحديث عليه البيعة و « رجوا استجابة العامة له إذا هو تحرك (26) فأجابهم أحمد ابن نصر الخزاعى وأعانهم ماديا ومعنويا وكان يسعى له فى دعاء الناس رجلان هما أبو هارون السراج وطالب أعطيا كل رجل من العوام ببغداد دينارا و « أوعدهم ليلة يضربون فيها الطبل للاجتماع فى صبيحتها للوثوب بالسلطان » (26) ولكن كؤوس النبيذ المسكر دارت بين جماعة من المتآمرين « فلما ثملوا ضربوا بالطبل ليلة الاربعاء قبل الموعد بليلة وكان الموعد لذلك ليلة الخميس فى شعبان سنة 231 هـ ٠ ٠٠ وهم يحسبونها ليلة الخميس التى اتعدوا لها فأكثروا ضرب الطبل فلم يجبهم أحد » (27) وكشف أمرهم كشفه رجل من السوق اسمه « عيسى الأعور » لما هدده غلام صاحب الشرطة ببغداد وعثر على راية المتآمرين اذ كانت لهم راية خضراء فيها حمرة وقبض على أحمد بن نصر رأس المؤامرة فقتله الواثق بيده وأمر بتعليق رأسه وجثته ٠

ولما أفضت الخلافة الى المتوكل أنزلت جثة نصر ودفعت الى أهله لتدفن ٠ وينبغى أن تعلم أن هذا الخليفة شعر بخطر تضخم صفوف النابتة المتمسكين بمذهب الامام أحمد بن حنبل والمعارضين دولة بنى العباس المنحرفة فى وقت من الأوقات عن السنة ٠ فـ « أمر بترك النظر والمباحثة فى الجدال والترك لما

---

(26) منتخبات من الجزء الثالث من تاريخ الامم والملوك لابى جعفر محمد بن جرير الطبرى (من سنة 218 هـ ٠ الى سنة 279 هـ ٠) اعتنى بالتقاطها ونشرها ماريوس كانار (M. Canard) ط ٠ الجزائر 1951 ص 41

(27) نفس المصدر ص 42

كان عليه الناس فى أيام المعتصم والواثق وأمر الناس بالتسليم والتقليد وأمر الشيوخ المحدثين بالتحديث وإظهار السنة والجماعة » (28) ·

وليس من شك بعد هذا العرض لأحداث هامة من تاريخ المحنة فى أن بعض الوثائق التاريخية تمكن الباحث بعد فحصها واستنطاقها من ارسال أنوار على ما ورد غامضا فى مؤلفات أبى عثمان ذات الصبغة السياسية والعكس صحيح ·

ها أنك وقفت الآن على كثير من أسرار حزب النابتة الذى استسلم لارادته المتوكل وقاومه الواثق وقبله المعتصم والمأمون · ويهمك ها هنا موقف المعتصم تجاهه · فلئن التجأ من حين الى آخر الى القوة لكبت خصومه من شيعة ونابتة واعتمد على المرتزقة الأتراك لتدعيم ملكه فانه فسح المجال للمناقشة الحرة فالتجأ الى مفكر سياسى وأديب أوتى من البيان سحرا كى يرد على النابتة الذين أحاطوا معاوية بهالة من التكبير ترغب فيه العامة · وكأنهم بهذا العمل أرادوا إحياء حزب الأموية بعد أفول نجمه فى المشرق ·

◆ رسالة فى بنى أمية أو النابتة :

وللجاحظ وثيقة أخرى نشرها حسن السندوبى تحت عنوان « من رسالة بنى أمية » وعنوانها الأصلى « رسالة فى النابتة »(29)

---

(28) المسعودى « مروج الذهب » ج 4 ص 37

(29) حسن السندوبى « رسائل الجاحظ » ط· القاهرة 1352 هـ ص 292 ـ 300

وانظر

a) Ch. Pellat « Gahiziana III. Essai d'inventaire de l'œuvre Gahizienne »

b) Ch. Pellat « La Traduction de la Nàbita » de Gahîz in A.I.E.O. Alger, X, 1952, pp 301-308

تمكنك من مزيد الاطلاع على نشاط هذه الطائفة في القرن الثالث . فقد طلب من الجاحظ حسب ما يبدو من خاتمة الرسالة كشف النقاب عن تعاليم النابتة وأهدافها ودحض حججها فأجاب الى الرغبة ملاحظا من أول وهلة أن المسلمين في عصره ما زالوا يحملون دعم عثمان ولن يزالوا لأنهم احتلبوا بعثمان رضى الله عنه « دما لا تطير رغوته ولا تسكن فورته ولا يموت ثائره ولا طالبه » (30) ويتوق أبو عثمان الى الوحدة ويحن الى عصر الاسلام الذهبي حين كان المسلمون في عصر النبي عليه السلام وأبي بكر وعمر رضى الله عنهما وفي السنين الست من خلافة عثمان « على التوحيد الصحيح والاخلاص المحض مع الألفة واجتماع الكلمة على الكتاب والسنة وليس هناك عمل قبيح ولا بدعة فاشية ولا نزع يد من طاعة ولا حسد ولا غل ولا تأول حتى كان الذى كان من قتل عثمان رضى الله عنه » (30) هذا الدم تسبب في تصديع الأمة الاسلامية التي يتوق أبو عثمان الى توحيدها في ظل الخلافة العباسية (31) ولم تزل « الفتن متصلة والحروب مترادفة كحرب الجمل وكوقائع صفين وكيوم النهروان وقبل ذلك يوم الزبوقة » (32) الى أن قتل على وتخلى الحسن عن الأمور لمعاوية في العام الذى سموه « عام الجماعة » وما كان عند أبي عثمان « عام جماعة بل كان عام فرقة وقهر وجبرية وغلبة والعام الذى تحولت فيه الامامة ملكا كسرويا والخلافة منصبا قيصريا » (33) ويجرى قلم أبي عثمان بثلب معاوية الذى أحاطته النابتة أنصار الامام أحمد بن حنبل بهالة من الاجلال ، فيخرجه « من حكم الفجار الى حكم الكفار » ولا يتردد في تكفير من تركوا إكفاره وذكروه بخير وعددهم كثير . ثم يشير الى

---

(30) الجاحظ « من رسالة في النابتة » ص 292

(31) انظر مقالنا : مع الجاحظ السياسي في مجلة الفكر ـ أفريل 1961

(32) من رسالة في بني أمية ص 293

(33) نفس المصدر ص 294

قيام حركة سياسية دينية اتخذت السنة مذهبا وأحاطت معاوية بهالة من الاجلال واعتبرته رمزها وحثت العوام على مقاومة العباسيين الذى تركوا البراءة ممن ذكره بخير • فاقرأ لتتيقن من ذلك قول عثمان : « وقد رأيت عليهم (على كثير من عامة الناس) نابتة عصرنا ومبتدعة دهرنا فقالت : لا تسبوه فان له صحبة وسب معاوية بدعة ومن يبغضه فقد خالف السنة • فزعمت من السنة ترك البراءة وجحد السنة (إشارة الى بنى العباس) » (34) ويعتبر الجاحظ النابتة وأتباعهم كفرة ويوازى بين كفرهم وكفر بعض خلفاء بنى أمية وعمالهم كيزيد الذى غزا مكة ورمى الكعبة بالمنجنيق عندما عاذ بها ابن الزبير فاستباح يزيد المدينة وأطاح برؤوس الطالبيين ، ويصرح الجاحظ بأن « النابتة فى هذا الوجه أكفر من يزيد وأبيه » وبأن « تجوير النابتى لربه وتشبيهه بخلقه أعظم من ذلك وأقطع » (35) •

ويحدو به هذا التصريح الى التعرض لتعاليم النابتة فيطلعك على بعض مبادئهم • فمنها اعتقادهم أنه « ملعون من قتل مؤمنا متعمدا أو متأولا » فيرد على ما يسميه نفاقهم : « فاذا كان القاتل سلطانا جائرا أو أميرا عاصيا لم يستحلوا سبه ولا خلعه ولا نفيه ولا عيبه وان أخاف الصلحاء وقتل الفقهاء وأجاع الفقير وظلم الضعيف وعطل الحدود والثغور وشرب الخمور وأظهر الفجور » (36) يريد خلفاء بنى أمية الذين اعتبرهم فاسقين على أقل تقدير إن لم يسلم الناس بكفرهم واذ ان الفاسق ملعون فـ « من نهى عن شتم الملعون (وهم النابتة) فملعون » • ويحمل أبو عثمان مرة أخرى على خلفاء بنى أمية بلا هوادة ولا رحمة فيكفر عبد الملك بن مروان وابنه الوليد وعاملهما الحجاج ومولاه

(34) من رسالة فى بنى أمية ص 294

(35) نفس المصدر ص 296

(36) نفس المصدر ص 296

يزيد بن أبى مسلم غير أن كفرهم فى رأيه لم يبلغ كفر النابتة ٠ وهكذا يفطن الباحث للعلاقة بين كتاب « فضل هاشم على عبد عبد شمس » و « رسالة النابتة » التى ألفت حوالى سنة مائتين وخمس وعشرين ٠ (37)

وتعلم من كلام أبى عثمان أن زعماء النابتة شيدوا لأنفسهم مذهبا دينيا (هو مذهب أهل السنة الحنابلة) ومذهبا سياسيا وأنهم استعملوا نفس السلاح الذى كان المعتزلة يستعملونه وهو الكلام ٠ فكانوا يقولون مثلا : « ان الله يعذب الأبناء ليغيظ الآباء وأن الكفر والايمان مخلوقان فى الانسان مثل العمى والبصر » (38) وقد جسموا الخالق وجعلوا له صورة وحدا وأكفروا من قال بالرؤية على غير التجسيم والتصوير ٠ والتجسيم عند أبى عثمان شرك « والشرك كفر من مضى فى الأعمال التى هى الفسق اشارة الى بنى أمية ٠ »

ثم تغلب على أبى عثمان نزعته الاعتزالية فيطيل الحديث عن خلق القرآن ويلاحظ أن النابتة « أعطوا جميع صفات الخلق ومنعوا اسم الخلق » (39) ٠

ويفيدك أن نشاط النابتة كان قويا فى عصره مما زاد فى تعكير الجو السياسى وتشتيت الأمة وإفساد العقول ٠ فها هو يقول : « وقد كانت هذه الأمة لا تجاوز معاصيها الاثم والضلال إلا ما حكيت لك عن بنى أمية وبنى مروان وعمالهم ومن لم يدن باكفارهم حتى نجمت هذه النوابت وتابعتها هذه العوام فصار الغالب على هذا القرن الكفر ، وهو التشبيه والجبر ، فصار

---

(37) Ch. Pellat : Gahiziana III, p 169

(38) نفس المصدر ص 296

(39) المصدر السابق ص 297

كفرهم أعظم من كفر من مضى فى الأعمال التى هى الفسق وكانوا شركاء من كفر منهم بتوليهم وترك إكفارهم » (40) كما يفيدك أن ولاة الأمر فى عصره قاوموا النوابت وناصروا المعتزلة ·

ثم يبدى أبو عثمان رأيه فى عصره زمن المحنة فينعته بـ « الدهر الصعب والزمن الفاسد » (41) لكثرة البدع وانتشار العصبية « التى هلك بها عالم بعد عالم » ·

ومن طريف ملاحظته أن حركة النوابت وجدت أنصارا من بين الشعوبية دعاة التسوية والتفوق الذين يهدفون الى الاطاحة بسلطان العرب ويحنون الى استرجاع جنتهم الضائعة ، فيطلق على الشعوبية اسم الناجمة ويردفه بالنابتة ، وكأنه يحث العرب على أن يتحدوا ليتقوا شر عدوهم المشترك ، وأن يكفوا عن تقاتلهم · فها هو يقول : « وقد نجمت من الموالى ناجمة ونبتت منهم نابتة تزعم أن المولى بولائه قد صار عربيا » (42) وقد أثار هذا الادعاء نقمة الجاحظ فقال : « ان الأعجمى لا يصير عربيا كما أن العربى لا يصير أعجميا » وبعد ذلك بأسطر أضاف قوله : « وأى شىء أغيظ من أن يكون عبدك يزعم أنه أشرف منك وهو مقر بأنه صار شريفا بعتقك اياه » (43) وهكذا نصب نفسه مدافعا عن العرب جميعا فجعلهم فوق العجم بعد أن أنشأ نظام الأفضلية بين العرب أنفسهم خدمة لدولة بنى العباس ·

---

(40) نفس المصدر 298 ــ 299

(41) ص 299

(42) ص 299

(43) ص 300

◆ تعليل دفاع الجاحظ عن دولة بنى العباس :

وللجاحظ آراء أخرى هامة فى الامامة هى بمثابة نظرية فى الملك تمكنك من تعليل مساندته المطلقة للخلافة العباسية ومزيد فهم مذهبه السياسى ٠

ولعله ساند خلافة بنى العباس الهاشميين مساندة مطلقة لسبب عاطفى أيضا ويتضح لك ذلك فى قوله الوارد فى رسالة « مدح النبيذ » : « وأنا رجل من بنى كنانة وللخلافة قرابة ولى فيها شفعة وهم بعد جنس وعصبة » (44) فهو يرى بينه وبين الخلافة قرابة لانتسابه الى بنى كنانة فلا غرو إن ناصر بنى العباس وساندهم فهل تعلم أن أهمية قبيلة كنانة فى نظر النسابين العرب تنحصر فى كون قريش تدعى أنها فرع منها وأن الرسول ينسب اليها ٠ وقد لعبت كنانة دورا خطيرا فى تاريخ مكة قبيل الاسلام اذ ساندت قريشا لما انتزعت الحكم بالقوة من أيدى خزاعة ويستنتج من الوثائق القديمة أن كنانة كانت تعطف على بنى هاشم أكثر مما كانت تعطف على عبد شمس أى بنى أمية (45) ٠

فمن المحتمل ان الجاحظ الفخور بانتسابه الى كنانة سواء كان كنانى الأصل او مولى كنانة كان يعطف هو بدوره عطفا صادقا على العباسيين الهاشميين أهل الحل والعقد فى زمنه ٠

ومن المؤكد أنه انتصر لهم مخلصا حين نادوا بالاعتزال مذهبا رسميا لدولتهم فى أيام المأمون والمعتصم والواثق ولما تغير اتجاه السياسة العباسية وعاد المتوكل الى مذهب أهل الحديث لازم

---

(44) «مدح النبيذ» من مجموع رسائل الجاحظ ، ط ٠ حسن السندوبى 1933 ص 291

(45) أنظر : دائرة المعارف الاسلامية :
E.I. Krenkow, art. Kinana, T 2 pp 1076-1077

الجاحظ داره فى البصرة ولا يكفى تعليل عزلتـه بالفـالج الذى أصابه • ومهما يكن من أمر فانه بقى لسان حال الدولة اذ ألف فى عهد المتوكل رسالة « فى مناقب الأتراك وعامة جند الخلافة » فقام فيها بمحاولة توفيقية بين عناصر الجند المختلفة المتطاحنة •

◆ نظرية الجاحظ فى الملك :

وفضلا عن هذه الأسباب كلها فان أبا عثمان تكلم باسمهم وسخر قلمه للذود عن دولتهم وللرد على هجومـات أعدائهـم إخلاصـا لمذهبه فى الامامة • ولأبى عثمان آراء هـامة فيها مبعثـرة فـى « كتاب الحيوان » ومجملة فى فصل أقحم إقحاما فى رسالته « فى النساء » وهو بمثابة نظرية فى الملك •

فقضية واجبة عنده « أن الناس لا يصلحهم الا رئيـس واحـد يجمع شملهم ويكفيهم ويحميهم من عدوهم ويمنع قويهـم عـن ضعيفهم وقليل لهم نظام أقـوى من كثير لا نظـام لهم ولا رئيس عليهم » (46) •

والملك عنده ضرورى فى المجتمع لامتزاج الخير والشر فـى الكون (47) ف « لو لم يقم الله للناس الوزعة من السلطان والحماة من الملوك وآهل الحياطة عليهم من الأيمة لعادوا نشرا لا نظام لهم ومستكلبين لا زاجر لهم ولكان من عز بز ومن قدر قهر ولما زال الشر راكدا والهرج ظاهرا حتى يكون التغابـن والبـوار وحتى تنطمس منهم الآثار » (48) •

---

(46) الجاحظ : كتاب «فى النساء» مجموع رسائل ط• السندوبى القاهـرة 1933 ص 271 •

(47) « الحيوان » تحقيق عبد السلام هارون ، ط • القاهرة 1943 ج 1 ص 204

(48) الجاحظ «من كتابه فى النساء» مجموع رسائل ، ط • حسن السندوبى ص 271

ولا ملك عنده الا بالعصبية فلذلك « يحتاج الى نسب والى أمر قد وطىء له بسبب » (49) ولما تفاوتت الأنساب والأسباب التى بها يتم الشرف ، فان الامامة « لا يستحقها الا الأفضل ولا يجوز صرفها الى المفضول » ومن أجل ذلك قالوا : « أحلم من الأحنف وما هو الا فى حلم معاوية وأحلم من قيس بن عاصم ، ولم يقولوا: أحلم من عبد المطلب ولا هو أحلم من هاشم لأن الحلم خصلة من خصاله كتمام حلمه ، فلما كانت خصاله متساوية وخلاله مشرفة (يعنى عالية) متوازية وكلها كان غالبا ظاهرا غامرا سمى بأجمع الأشياء ولم يسم بالخصلة الواحدة فيستدل بذلك على أنها أغلب خصال الخير عليه » (50) فانظر كيف نسب الى هاشم تمام الخصال ليستدل على أن السيادة لاصقة به ومقصورة عليه فلا يستحق الرجل السيادة الا « اذا كان أبرع الناس براعة وأظهرهم فضلا وأجمعهم لخصال الشرف ثم كانت كل خصلة مساوية لأختها فى التمام ولم تغلب عليه خصلة واحدة » (51) ٠

وقد يكون لرأى الجاحظ فى أفضلية الامام علاقة بمبدإ العصمة عند الشيعة ولايستبعد ذلك خاصة اذا علمنا ان المعتزلة يعطفون على الزيدية ٠

واعتقادى أن الجاحظ أوجب أن يكون الامام أفضل أهل زمانه لتقوى السلطة المركزية ويتوق أبو عثمان الى توحيد الأمة الاسلامية التى صدعها دم عثمان حول إمام واحد من صنف الأنبياء ٠ ويسعى لتحقيق غرضه فى كثير من الأحيان وكلما آتاحت الظروف السياسية ذلك الى جمع كلمة المسلمين على

---

(49) الجاحظ « كتاب الحيوان » ج 2 ص 101

(50) الحيوان ج 2 ص 92

(51) نفس المصدر ج 2 ص 91

أجناسهم حول الامام • خذ لك مثالا محاولته التوفيق بين الأجناس الخمسة المتطاحنة فى جند الخلافة فى رسالته « مناقب الأتراك » •

وحتم على الامام ليقوى نفوذه الانفراد بالسلطة لأن الرؤساء اذا كثروا عمت الفوضى ومن أجل ذلك ينادى بوجوب طاعة خلفاء بنى العباس وبتأييد سلطانهم فى غير ما موضع من رسائله السياسية •

واقرأ لمزيد تيقن من أن الجاحظ يتوق الى الوحدة وان سلك اليها أحيانا نظرا للظروف السياسية ، طريقا مفرقة ، وأنه يرى ضرورة انفراد الامام بالامامة قوله « وانفراد السيد بالسيادة كانفراد الامام بالامامة ، وبالسلامة من تنازع الرؤساء تجتمع الكلمة وتكون الألفة ويصلح شأن الجماعة واذا كانت الجماعة انتهت الأعداء وانقطعت الأهواء » (52) •

ويضرب الجاحظ لتدعيم رأيه فى وجوب انفراد صاحب الدولة بالسلطة مثل البهائم التى يجعل الله لها فحلا ليقودها وهو عندها بمثابة الامام عند الناس : « علم الله سبحانه وتعالى أن صلاح عامة البهائم فى أن يجعل لكل جنس منها فحلا يوردها الماء ويصدرها وتتبعه الى الكلا كالعير فى العانة والفحل فى الابل والهجمة ، وكذلك النحل العسالة والكراكى • وما يحمى الحجور فى المروج إلا الحصان فجعل منها رؤساء متبوعة وأذنابا تابعة » (53) •

وللجاحظ رأى فى سياسة الحزم التى ينبغى على الامام سلوكها ، يبسطه قوله : « وبعد فأى رئيس كان خيره محضا عدم

(52) الجاحظ « من رسالة فى النساء » ص 272

(53) نفس المصدر ص 271

الهيبة • ومن لم يعمل باقامة جزاء السيئة والحسنة وقتل في موضع القتل وأحيا في موضع الاحياء وعفا في موضع العفو وعاقب في موضع العقوبة ومنع ساعة المنع وأعطى ساعة الاعطاء خالف الرب في تدبيره وظن أن رحمته فوق رحمة ربه • وقد قالوا : بعض القتل إحياء للجميع (عملا بقول الله تعالى « ولكم في القصاص حياة ») وبعض العفو إغراء كما أن بعض المنع إعطاء ولا خير فيمن كان خيره محضا وشر منه من كان شره صرفا • ولكن أخلط الوعد بالوعيد والبشر بالعبوس والاعطاء بالمنع والحلم بالايقاع • فان الناس لا يهابون ولا يصلحون الا على الثواب والعقاب والأطماع والاخافة » وتتلخص سياسة الحزم في وجوب مزج الوعد بالوعيد والترغيب بالترهيب •

ويتصل رأيه في سياسة الحزم بالمبدإ الاعتزالي القائل : « ان المصلحة في أمر ابتداء الدنيا الى انقطاع مدتها امتزاج الخير بالشر والضار بالنافع والمكروه بالسار والضعة بالرفعة والكثرة بالقلة • ولو كان الشر صرفا هلك الخلق أو كان الخير محضا سقطت المحنة »(54) ولا يمكن الخروج من المحنة بسلامة الا بالعقل المميز بين الخير والشر ، وينبغي أن يكون عقل الامام أكمل العقول • واذا استوت الأمور بطل التمييز ثم الاختيار ، وما كان الانسان ذو العقل ذو الاستطاعة ذو التبين والروية إنسانا •

علمت ــ حفظك الله ــ أن لأبي عثمان نظرية كاملة في الامامة تقوم على آرائه السياسة في الملك من جهة وعلى مبادئه الاعتزالية من جهة أخرى ولا سبيل في الحقيقة الى الفصل بين الدين والسياسة في تفكير الجاحظ وفي مذهب الاسلام وتاريخه •

---

(54) الجاحظ « كتاب الحيوان » ج 2 ص 87 ــ 88

واعتقادى الراسخ الآن أن مذهب الجاحظ السياسى يرتكز على نظرية الامامة عنده وأن دعوته لتأييد بنى العباس الهاشميين العرب لم تكن تملقا وانما مبررها إلى حد كبير وجود الامامة فيهم فى زمنه •

ويمكن للباحث الانطلاق من هذا العنصر الهام الذى لم يتبدل عند أبى عثمان مهما تغيرت الظروف ، لكشف سر تناقضه الظاهرى فى بعض رسائله وكتبه ذات الصبغة السياسية التى بقى الكثير منها غامضا ومقبورا مغمورا ، بالتنقيب والتنقير أى النقد وبالرجوع الى بعض المصادر التاريخية لانارة ما تغول على عقله وهذا المجهود شاق ومهما كانت عناية الباحثين شديدة فان نواحى كثيرة من تفكير أبى عثمان ستبقى غامضة أو مجهولة نظرا الى سكوت المصادر القديمة عنها وتلف كتب كثيرة للجاحظ وقد عبثت بجلها أيدى « أهل الحديث » كما عبثت بكتب ابراهيم بن سيار النظام وغيره من جلة أيمة الاعتزال •

واذا توفرت المادة للباحث واستقصى الدرس العلمى الصحيح فانه يكشف جوانب هامة من نتاج أبى عثمان وتفكيره وتحصل له صورة من عصره وهو من أخصب عصور الحضارة الاسلامية ولعلها تكون صورة مغايرة لما عرفه قبل اكتشافها فى كثير من الأحيان • خذ لك مثالا تاريخ محنة خلق القرآن، فان جل المصادر التى تعبر عن وجهة نظر المعتزلة قد أتلفت بعد انتصار تيار المحافظة فى عهد المتوكل ويكاد ما كتب عن تاريخ المحنة لا يعبر الا عن وجهة نظر واحدة هى وجهة نظر « أهل الحديث » وذلك هو الشأن بالنسبة الى أطروحة المستشرق الأمريكى « ولتر ملفيل باتون » الافتتاحية « أحمد بن حنبل والمحنة » (55) ولقد

---

(55) « أحمد بن حنبل والمحنة » تأليف ولتر • م • باتون • ترجمة عبد العزيز عبد الحق ط • دار الهلال 1377 ـ 1958

عثرنا فى كتب الجاحظ التى لها صلة بالمحنة ملاحظات تمتاز بالدقة والانتقاء ليست من قبيل ما اعتدناه فى كتب الأدب أو التاريخ ٠

وان محاولة إحياء تراث الجاحظ وإماطة اللثام عن مدافنه قد شرع فيها باحثون أفذاذ أمثال طه الحاجرى وعبد السلام هارون وحسن السندوبى فى المشرق و « شارل بلات » فى الغرب ٠ على أن عملهم يستوجب مواصلة وهو عمل جد مفيد اذ يعتبر الجاحظ كاتبا انسانيا (Humaniste) وإن أبا عثمان نفسه ليدعونا الى تعرف معانيه كى لا تدرس فاقرأ لتتيقن من ذلك قوله :

« ولو لا أن ناسا من كل جيل وخصائص من كل أمة يلهجون ويكلفون بتعرف معانى آخرين لدرست ولعل كثيرا من هؤلاء يزرى على أولئك ويعجب الناس من تفرغهم لما لا يجدى وتركهم التشاغل بما يجدى ٠٠ والذى فرق هذه الأقسام وسخر هذه النفوس وصرف هذه العقول لاستخراج هذهالعلوم من مدافنها وهذه المعانى من مخابيها هو الذى سخر بطليموس مع ملكه وفلانا للتفرغ للأمور السماوية ولرعاية النجوم واختلاف مسير الكواكب وكل ميسر لما خلق له لتتم النعمة ولتكمل المعرفة وإنما تأبى (الله) التيسير للمعاصى » (56)

(56) الجاحظ « كتاب الحيوان » ج I ص I4I

مع اعلام أدب الرحلات عند العَرب
أبرز شخصيات الرحّالين والجغرافيين العرب في القرون الوسطي

الأدب الجغرافى عند العرب فى القرون الوسطى أدب ثرى ومفيد تجاهله الدارسون العرب حتى مطلع هذا القرن ولم يحظ بالمكانة اللائقة به فى كتب تاريخ الأدب العربى بل لعله أسقط منها أصلا ولم تقع الاشارة الى أهميته • حتى أدباء القرون الوسطى الذين صنفوا موسوعات أدبية مثل « زهر الآداب » و « الذخيرة » وغيرهما ، فانهم غضوا الطرف عن أدب الجغرافيا الوصفية وقصص الرحلات التى ترتبط به وثيق الارتباط •

ألا ترى أن كتب الجغرافيا الوصفية وقصص الرحلات قد عبث بها الزمن ولم يصلنا منها الا عدد قليل فى شكل مبتور أحيانا أو مشوه وبقى عدد كبير من تلك الآثار معروفا لدى الباحثين من عناوينه فقط ؟

ولم يعترف العلم الحديث بأهمية الأدب الجغرافى الوصفى وقصص الرحلات التى تتصل به اتصالا وثيقا إلا بفضل الدارسين من علماء الاستشراق فى الغرب الذين اكتشفوا هذا الأدب قبل أن يكتشفه علماء الشرق وأدباؤه وبادروا الى جمعه ونشره ودرسه فى الاطار العام للدراسات العربية فى بداية القرن التاسع عشر • وهذا بقطع النظر عن المحاولات الأولى للتعريف بالأدب الجغرافى الوصفى العربى فى أوروبا فى القرن الثامن عشر

وكان الاهتمام بالجغرافيا الفلكية العربية آنذاك بل ومنذ القرون الوسطى كبيرا فى أوروبا .

وظل الاهتمام بهذا النوع من الأدب يتزايد يوما بعد يوم منذ أواخر القرن الثامن عشر على الأخص بفضل مجهودات أعلام من علماء الاستشراق نذكر من بينهم المستشرق الفرنسى « سلفستر دى ساسى » والمستشرق الروسى « فرين » و « رينو » والعلامة الهولندى « دى خويه » وهو الذى نفذ فكرة نشر سلسلة « مكتبة الجغرافيين العرب » ومواطنه « كرامرس » والمستعرب الفرنسى الكبير الأستاذ « بلاشير » والمستعرب الروسى « كراتشكوفسكى » وغيرهم كثيرون .

وليس غرضنا هنا تحليل الآثار الجغرافية الوصفية والرحلات بل الاقتصار على التعريف بأبرز شخصيات الرحالين والجغرافيين الذى وصفوا البلدان وصف معاينة فى القرون الوسطى وتركوا نماذج أدبية فنية تكمن فيها المتعة كما تكمن الفائدة ويمتزج فيها الامتاع والحيوية بالجفاف والصرامة والجد بالهزل والأساطير والشعبيات بالمعلومات الواقعية عن التاريخ والاقتصاد والحياة السياسية والمذاهب الدينية والجغرافية الطبيعية وعلم الانسان (الاتنوغرافيا) .

واذا تتبعت العوامل التى عاونت على انبعاث أدب الجغرافيا الوصفية والرحلات وجدتها كثيرة وأهمها ما تطلبته المهام الادارية العديدة وبخاصة فى محيط الشؤون السياسية والمالية والخراج عندما اتسعت رقعة أراضى الخلافة الاسلامية وتدعمت سلطة بنى العباس المركزية ببغداد فى القرنين الثانى والثالث للهجرة .

ففى تلك الظروف الجديدة احتاجت السلطة المركزية الى ضبط شؤون الدولة فى العراق وفى أطراف المملكة الاسلامية

الشاسعة ومراقبة ما يجرى فيها من أحداث عن طريق صاحب ديوان البريد الذى يتولى عرض كتب أصحاب البريد والأخبار فى جميع النواحى على الخليفة ويكون عارفا بمواضع السكك والمسالك • وما كان خلفاء بنى العباس فى تلك الظروف ليرضوا بالنظام الادارى القديم للفرس والبزنطيين فكلفوا صاحب البريد بجمع معلومات حسب منهاج جديد عن الأماكن المأهولة والمسافات والمسالك ومنازل البريد ووسائل المواصلات وظروف السفر والمحاصيل الزراعية والصناعية وتقدير الخراج والضرائب العينية والنقدية والوضع السياسى فى الولايات •

ثم إن مصالح الدولة اتسع نطاقها ولم تعد السلطة المركزية تكتفى بمعرفة المملكة الاسلامية وحدها بل أملت عليها علاقاتها السياسية والتجارية مع الأقطار الأخرى تحصيل معلومات دقيقة عنها وخاصة عن الأقطار المتاخمة لبلاد الاسلام • وقد ساهم فى جمع تلك المعلومات التجار الذين استخدموا الطرق البرية والبحرية على السواء وأسرى الحرب والمبعوثون فى السفارات والرحالون • وكذلك ساعدت الارساليات الدينية لنشر الاسلام فى بلاد الصقالبة والزنج وغيرها على توسيع مدى الأسفار • وارتحل المسلمون أيضا فى طلب العلم وحج البيت من المغرب الى المشرق وتجاوزوا ، فى القرون الوسطى بدافع حب الاطلاع على أصقاع مجهولة ، حدود دار الاسلام الى أقصى الهند والصين وجزر الملايو وجنوب شرقى آسيا وأواسط افريقيا وشمال شرقى أوروبا ناهيك بأسعد الخير الأنصارى الأندلسى المتوفى عام 541هـ الذى نعت بالصينى لارتحاله الى تلك البلاد النائية وابن فضلان الذى ارتحل فى سفارة من بغداد أيام المقتدر الى بلاد الصقالبة والروس على نهر الفولقة ويحيى بن الحكم البكرى الشاعر الظريف الملقب بالغزال الذى بعث فى سفارة الى بلاد النورمان الذين غاروا على بلاد الاندلس ونهبوا اشبيليا سنة 844 ميلاديا •

وسلام الترجمان الذى زار ، فى عهد الخليفة الواثق وبأمر منه للتأكد من صحة خبر تصدع السد الذى بناه الاسكندر ذو القرنين ليحول دون تسرب ياجوج وماجوج ، أرمينيا وجورجيا وبلاد الخزر وبحر القزوين وبحيرة بلقاش وبخارى وخراسان وبلاد القوقاز • والتاجر سليمان الذى سافر مرارا بغرض التجارة الى الهند والصين وغير هؤلاء كثير •

ولولاة الأمر فى بغداد والأمراء فى الولايات والأطراف دور عظيم فى بعث أدب الجغرافيا الوصفية والرحلات وتطويره لأن عديدا منهم أظهروا كبير اهتمام بهذا الصنف من الأدب وأحاطوا المشتغلين به برعايتهم فباسم المأمون تقترن الخارطة المأمونية ، وهذا العمل يدل على رغبته فى تكوين فكرة عن العالم الخاضع لسلطانه • وشجع الخليفة الواثق المتوفى سنة 232 ه الرحلات وباسمه تقترن رحلة سلام الترجمان الى الأصقاع الشمالية ليطلع على سد ياجوج ومأجوج ، ورحلة محمد بن موسى الى آسيا الصغرى لفحص كهف الرقيم بين عمورية ونيقية ثم الى طرخان حاكم الخزر • وأمير قرطبة عبد الرحمان الثانى هو الذى وجه الشاعر الغزال فى سفارة الى بلاد الشمال لمفاوضة النورمان والى القسطنطينية لعقد معاهدة صلح مع الامبراطور تيفيل وقد حفظ لنا تفاصيل الرحلتين المؤرخ الأندلسى ابن دحية والمقرى •

وبأمر من الخليفة المقتدر سافر ابن فضلان الى صقالبة نهر الفولقا سنة 309ه• فحكى تفاصيل الذهاب من بغداد الى إتيل فى رسالة حظيت باعتناء كبير من قبل الباحثين الروسيين وغيرهم وكلف الأمير السامانى نصر الثانى بن أحمد أبادلف مسعر لمرافقة أعضاء سفارة صينية الى بلادهم وتسجيل ما يراه فى رحلته الى تركستان والتبت والصين • وقد رفع ابن حوقل « كتاب صورة الأرض » الى سيف الدولة الحمدانى ويبدو أنه كان داعيا سياسيا فى خدمة الفاطميين ورفع المقدسى المسودة الأولى من

كتابه « أحسن التقاسيم فى معرفة الأقاليم » الى آل سامان وقدم الثانية الى الفاطميين وهو لا يخفى تشيعه وصفته داعيا فاطميا • وكان ابن نصر الجيهاني وزير السامانيين راعيا ومشجعا للدراسات الجغرافية والرحالين وقد أحاط برعايته البلخى واضع كتاب « صورة الأرض » ومؤسس المدرسة الكلاسيكية للجغرافية الوصفية وألف هو أيضا كتابا فى صفة العالم وأخباره وما فيه من العجائب والمدن والأمصار والبحار والأنهار والأمم ومساكنهم وغير ذلك من الأخبار •

وأظهر الفاطميون كبير اعتناء بكتب الجغرافيا الوصفية والرحلات وشجعوا المشتغلين بها • فقد وضع الحسن بن أحمد المهلبى مصنفه « كتاب المسالك والممالك » أو الكتاب « العزيزى » للخليفة الفاطمى العزيز المتوفى بمصر سنة 386 هـ •

ويرجع الفضل فى ظهور كتاب الادريسى بعنوان « نزهة المشتاق فى اختراق الآفاق » أو الكتاب الروجارى الى روجار الثانى حاكم صقلية النورمانى الذى أحضر العارفين بالمعمورة المتجولين فيها وأفرغ من الفضة دائرة فى أربعمائة رطل وأمر العملة أن ينقشوا فيها صور الأقاليم السبعة بأقطارها ومدنها وبحارها وأنهارها والطرقات المطروقة والأميال المحدودة والمسافات المشهودة والمراسي المشهورة وكلف الادريسى بتأليف كتاب يكون مطابقا لما فى أشكال الدائرة •

وتمتع أبو حامد الغرناطى الرحالة جواب الآفاق بعطف الوزير البغدادى يحيى بن خبير المعروف برعايته للأدب والأدباء •

وأمثال هؤلاء الحماة رعاة مؤلفى كتب الجغرافيا الوصفية والرحلات مما لا يحصى كثرة واليهم يرجع الفضل الكبير فى تشجيع هذا الصنف من الأدب وتمكين المعتنين به من إثرائه •

ولو تتبعت تاريخ أدب الرحلة والجغرافيا الوصفية لتبينت فيه عصورا محددة فقبل القرن الثالث الهجرى كان هذا الأدب متناثرا لم يتخذ شكلا خاصا وطابعا مستقلا عن الأدب اللغوى والقصصى المتمثل فى العجائب والغرائب كما فى كتب هشام بن الكلبى ورحلة السندباد الخيالية • ثم انبثق أدب القرن الثالث الهجرى وبلغ أوجه فى القرن الرابع مع ابن فضلان والثالوث البلخى والاصطخرى وابن حوقل والمقدسى بصورة خاصة • غير أن أدب الرحلة قد اكتمل مع ابن جبير فى رحلته وذلك فى القرنين الخامس والسادس ودخلته عناصر جديدة كالتعبير عن الوجدان وتسجيل الأحداث حسب تسلسل منتظم مما جعل كتاب الرحلة أشبه شىء بسجل يوميات قد بلغ درجة عالية من الصياغة الأدبية وأصبح شديد اللصوق بشخصية المؤلف حافلا بالارتسامات الذاتية والتعبير عن المشاعر والوجدان •

وفى القرون التالية أخذ هذا الأدب يتضاءل ويفقد أصالته ويصاب بالعقم فلم يعد ينتج أى صورة جديدة إذ اكتفى أصحابه بتقليد الأنماط السابقة أو بتعديل مضمونها وأهدافها كما فى رحلات العبدرى وابن بطوطة والتيجانى وغيرهم من الذين تجولوا لطلب العلم وزيارة أضرحة الأولياء والمقامات الكثيرة فكانت رحلاتهم أشبه شىء بكتب الزيارات والارشادات للحجاج وتراجم أعلام أهل الحديث والفقهاء الذين اتصلوا بهم وأخذوا عنهم العلم • (*)

(*) نشر هذا البحث فى مجلة السياحة (لبنانية) حزيران 1968 •

المــراجــع

(1) R. Blachère et H. Darmaun
« Géographes Arabes Du Moyen Age », Paris 1957

(2) Krachkovski
« Istoria Arabskoi géograficheskoi Literatury » Maskova - Leningrad 1957
نقله الى العربية صلاح الدين عثمان هاشم بعنوان :
« تاريخ الادب الجغرافى العربى » القاهرة 1963

(3) Ferrand (G)
« Relation de voyages et textes géographiques arabes, persans et turks relatifs à l'Extrème - Orient » Paris, 1913-1914

(4) Reinaud
« Relation des voyages faits par les Arabes et les Persans dans l'Inde et à la Chine, dans le IXe siècle de 1ère chrétienne, texte arabe, trad. franç. et notes. » Paris, 1845 2 vol

(5) Reinaud
« Géographie d'Aboul-Fidâ » Paris 1848, 2 vol.

(6) Aboû Zaid as-Sîrâfî
« Silsilat at-tawârîkh » (chaîne des chroniques) Publié et traduit par Reinaud sous le titre :
« Relations des voyages faits par les Arabes dans l'Inde et à la Chine ». Paris 1845 ? 2 vol.

(7) Bozorg ibn Shahriyar
« Kitâb ajâ'ib al Hind »
— édité par Van der Lith, Leyde 1883, 1 vol.
— traduit par Devic, même date, notes et glossaire, Leyde 1886, 1 vol.

(8) Ibn Fadlân
Une partie de la Risâla d'Ibn Faldân a été publiée par Fraehn à St Pétersbourg, en 1823 sous le titre : « Ibn Fazlan's und anderer Araber Berichte über die Russen al terer Zeit.

(9) Ibn Fadlân, Risâla, traduite par Marius Canard dans A.I.E.O., Alger, XV (1958)

(10) ابن فضلان « رسالة ابن فضلان » حققها وعلق عليها وقدم لها الدكتور سامى الدهان دمشق 1959
(11) Jean Sauvaget
« Relation de la Chine et de l'Inde », Paris 1948
(12) Al Istakhri « Kitàb al masàlik wal-mamàlik » édité par De goeje, Leyde 1870, 2 vol.
(13) Ibn Hawqal « Kitàb al masàlik wal-mamàlik » édité par De goeje, Leyde 1873, 2 vol. réédité par kramers, Leyde 1938, 1 vol.
(14) Al Moqaddasi
« Ashan at-taqàsim fi maᶜrifat al aqâlim » édité par De goeje, Leyde 1906, 1 vol.
(15) Al Moqaddasi
« Description de l'occident musulman au X° siècle, texte arabe et trad. française annotée par Ch. Pellat». Alger 1950
(16) Al Massoudi
« Kitâb at tanbîh », édité par De goeje, Leyde 1894, puis au caire 1938, 1 vol. traduit en français par Carra De Vaux, Paris 1910, 1 vol.
(17) Al Birouni
« Al Athâr al bâqiya ᶜan al qorûn al Khâliya », édité et traduit en Anglais par Sachau, Londres 1878-79, 2 vol.
(18) Al Birouni « Tarikh al Hind » édité par Sachau, Londres 1887, 1 vol. traduit par Sachau, Londres 1910, 2 vol.
(19) Al Idrîsi « Kitâb Rojâr »
(20) « رحلة ابن جبير » طبعة بيروت 1959
traduit par A. Jaubert, Paris 1836-1840, 2 vol.
(21) Ibn Jobair « Voyages »
traduits et annotés par Maurice Gaudefroy - Demombynes. Paris, 1951.
(22) « La Rihla d'Ibn Battouta »
éditée par Defrémery et Sanguinetti, Paris 1853-1859, 4 vol.
(23) « La Rihla d'al Ayyâchi » éditée à Fès 1316/1898, 2 vol.
(24) Ahmed KHALED : « Du Rapport d'Ambassade à la Relation de voyage : Ibn Fadhlan » Etude 1 et II ; voir « L'Action », 10 et 11 Mai 1968.

من أدب الجغرافيا الوصفية والرحلات

هل عرف العرب القدامى جزر اليابان؟

◆ العرب وبلاد الصين :

نشطت التجارة نشاطا كبيرا بين الصين وموانى الخليج « العربى » مثل البصرة وسيراف طيلة القرنين الثامن والتاسع بعد الميلاد وقد صادفا ازدهار الخلافة العباسية ومملكة الطنغ (Dynastie Tang) فى الصين وفى بداية تلك المدة شاركت فى التجارة البحرية سفن الصينيين فكانت تصل الى الخليج الفارسى أو على الأقل تنزل بضائعها فى جزيرة « سيلان » (Ceylan) وفيما بعد تجاوز عدد السفن العربية الفارسية عدد السفن الصينية وفتح فى « كنطون » (Canton) حوالى سنة 700م سوق للأجانب وكلف موظف من قبل الامبراطور بجمع الضرائب على الواردات وفى خلال القرن الثامن لوحظ استيطان عديد من التجار العرب والفرس فى تلك المدينة ولكن سرعان ما تبين هؤلاء التجار بعد كنطون عن المناطق الخصبة التى يخترقها نهر « اليانق تسى » (Yang-Tsé)) وفى سنة 795 م غادر كنطون جميع الأجانب وارتحلوا الى « خانفو » (Khanfou) وهو ميناء فى جنوب « شنقاى » (Shangaï) وقد ازدهرت تلك البقعة من أرض الصين بسرعة كبيرة حتى أمكن لأبى زيد السيرافى صاحب كتاب « سلسلة التواريخ » الذى نشره (Jean Sauvaget) فى

باريس سنة 1948 أن يقدر فى سنة 878 م سكان خانفو بـ 120.000 نسمة من المسلمين واليهود والنصارى وغيرهم كما أمكن للمسعودى المؤرخ الرحالة أن يقدر ذلك العدد بـ 200.000

لكن ثائرا صينيا استولى على المدينة فى سنة 878 م واغتال الأجانب فيها وقلع شجر التوت فانهارت تجارة القز ومنذ ذلك العهد لوحظ حلول بعض التجار بالصين حيث استقروا وكسبوا ثروات طائلة كما فعل اليهودى الذى انطلق من عمان قاصدا الصين سنة 882 م ثم رجع بعد ثلاثين عاما مزودا بمال كثير حسب رواية بزرك بن شهريار مؤلف كتاب « عجائب الهند » المطبوع فى (Leide-Brill) سنة 1883 ٠

واذ لم يتوفر الأمن يومئذ فى ذلك القطر الشاسع لم توجد حركة تجارية منظمة مع الصين ومع ذلك لم تكن الصين ولا بلدان الشرق الأقصى يجهلها العرب كما تبينه كتب الجغرافية الوصفية والرحلات ولنا فى كتاب « المسالك والممالك » لابن خرداذبه المتوفى سنة 272 هـ ـ 885 م وصف موجز للملاحة العربية نحو الصين ولأهم الموانى وبضائعها ٠

وفى سنة 916 م ظهر فى البصرة كتاب لأبى زيد السيرافى بعنوان « سلسلة التواريخ » ضمنه تقريرا عن الصنين كتبه سنة 851 م تاجر اسمه سليمان ومسلك (Itinéraire) رجل اسمه ابن وهب زار عاصمة الصين ٠ ويؤكد العلماء الخبراء بشؤون تلك البلاد صحة أخبار أبى زيد السيرافى ٠

◆ العرب وجزر اليابان :

لكن هل عرف العرب القدامى جزر اليابان ؟ يبدو أن عديدا من الكتاب العرب كأبى زيد السيرافى ومعاصره المسعودى سموا

اليابان فى كتبهم جزر « سيلان » و « سيلا » او « سيلو » (Sila ou Silo) هو اسم صينى قديم للعمالة الواقعة فى أقصى جنوب كوريا والتى سميت فيما بعد « سنلو » (Sinlo) وسماها اليابانيون « سيرا » (Sira)

وتسمى جزر اليابان باسم آخر عند العرب فهى جزر « الواق واق » التى ذكروا عنها حكايات غريبة عجيبة جعلت بعض الجغرافيين مثل ياقوت لا يأخذونها مأخذ الجد • وقد اختلف الجغرافيون العرب فى موقعها فاعتبرها المسعودى فى جنوبى إفريقيا بعد « زنجبار » و « سفولا » ويدل كتاب « عجائب الهند » لبزرك بن شهريار على أن جزر « الواق واق » توجد فى الشرق الأقصى وان قصة الحملة العسكرية التى قام بها أهل الواق واق على « قنبلة » أو مدغشقر (Kambolah ou Madagascar) شهادة على قوة اليابان وحضارته العريقة فى سنة 334 هـ• فقد انطلق من اليابان فى تلك السنة ألف قارب وافت أهل قنبلة أو مدغشقر فى شرقى افريقيا لسبى الزنج وجلب الذبل (écailles de tortue) والنمور والعنبر ولا يمكن أن تكون تلك الأمبراطورية العظيمة المسماة « الواق واق » والموجودة قرب الصين حسب شهادة « بزرك بن شهريار » غير اليابان •

ومن المتأكد أن العرب القدامى والفرس لم تكن لهم علاقات تجارية مباشرة مع جزر اليابان رغم معرفتهم ببلدان الشرق الأقصى كما يشهد على ذلك المستشرق العلامة « دى خويه » (De Goeje) الذى اهتم كبير اهتمام بتحقيق مكتبة الجغرافيين العرب وبنشرها (Bibliotheca Géographrum Arabicorum) ومن المحتمل آن الصينيين لم يسهلوا على العرب ربط الصلات المباشرة مع تلك الجزر فذكروا لهم الأخطار الجسيمة التى قد يواجهونها فى بلاد « الواقواق » (Wo - Kwok) واليابانيون ينطقونه « واققى » (Wa - Koku)

وفى ما يلى عينات من كتاب « عجائب الهند » · لبـزرك بـن شهريار (أواخر القرن الرابع الهجرى العاشر الميلادى)
« Livre des Merveilles de l'Inde » Texte arabe publié par Van Der Lith, Traduction française par I. Marcel Devic, Leide, E.J. Brill 1883

بزرك بن شهريار من خوزستان وهو بحـار جـاب دون شـك المحيط الهندى وبحار الصين فأمكنه مشاهدة عجـائب البلـدان والمخلوقات التى ذكرها فى كتابه « عجائب الهند » · ولم يكتف فى ذلك الكتاب بتسجيل الروايات التى سمعها من بحريين آخرين بل أضاف اليها شهاداته وملاحظاته الخاصة · وما من شك فى أن فى كتابه مبالغة فى بعض العجائب غير أن العديـد من رواياتـه ثبتت صحتها عند العلماء الخبراء بشؤون الأقاليم التى تحـدث عنها بزرك وقد عاش هذا الناخـداه (Capitaine) فى القـرن الرابع الهجرى الموافق للعاشر الميلادى ·

1) أهل « الواق واق » (Les Japonais) وغزو مدغشقر :

« حدثنى ابن لاكيس أنهم (أى أهل قنبلة) (Madagascar) شاهدوا من آهل الواق واق ما يدهش وذلك أنهم وافوهم فى سنة اربع وثلاثين وثلاث مائة فى نحو الف قارب فحاربوهـم حربـا شديدا ولم يقدروا عليهم لأن حول قنبلة حصنـا وثيقـا وحـول الحصن خورا فيه ماء البحر وقنبلة فى ذلك الخور مثل القلعـة الحصينة وانه وقع اليهم قوم منهم فسألوهم عن مجيئهم اليهم دون سائر البلاد فذكروا أنهم انما جاءوهم لأن عندهم من الأمتعة ما يصلح لبلادهم والصين مثل العاج والذبل والنمور والعنبر ولأنهم يريدون الزنج لصبرهم على الخدمة وجلدهم » (ص 175 ـ 174) ·

2) « آغباب سرنديب بسيلان »
(Les Gobb's de Serendib à Ceylan)

« بأغباب سرنديب ببلاد يقال لها إبرير بلد عظيـم فيه نيـف

وثلاثون سوقا كل سوق منها طولها نصف ميل وبه الثياب الغبية المرتفعة الحسنة وهو بلد راكب على نهر كبير يصب في بحر الأغباب ولأهل هذا البلد نحو من ستمائة بد (Pagodes) جليلة سوى الصغار » (ص 5)

3) « قوم يأكلون الناس في جزيرة النيان أي في سومترا »
(Les anthropophages à Sumatra)

« حدثني محمد بن بابشاد أن بجزيرة النيان ــ وهي جزيرة في البحر الخارج بينها وبين فنصور (في سومترا الحالية) مقدار مائة فرسخ ــ قوما يأكلون الناس أيضا ويجمعون رؤوس الناس عندهم .. وحدثني أن جميع أهل فنصور و « لا مرى » و « كله » و « قاقلة » و « صنفين » (في سومترا) وغيرهم يأكلون الناس إلا أنهم لا يأكلون إلا أعداءهم من طريق الغيظ عليهم وليس يأكلونهم عن طريق الجوع ويقددون من لحم الانسان ويصنعونه من ألوان الصنعة والالوان وينتقلون به الى الخمر » (ص 127 ــ 126) .

4) « الزابج » (L'île de Java)

« حدثني يونس بن مهران السيرافي التاجر وقد كان دخل الزابج قال رأيت في البلد الذي فيه مهراجا (Le Mahraja) الملك بالزابج من الأسواق العظيمة مالا يحصى وعددت في سوق الصيارف المتفرقين في الأسواق وحكى من أمر جزيرة الزابج وعماراتها وكثرة البلدان والقرى فيها ما لا يقع عليه وصف » (ص 137)

« وكان من رسم ملوك بلاد الذهب والزابج أن لا يجلس أحد بين أيديهم من المسلمين والغرباء كائنا من كان وسائر أهل ممالكهم إلا مربعا ويسمى ذلك « البرسيلا » فمن مد رجليه أو قعد غير تلك القعدة فعليه غرامة ثقيلة بحسب ما يملك .»(ص 154)

5) « طلسم للتمساح بخور صندابور » بقويا فى الهند :
Les charmeurs de Crocodiles à Sendaboura (actuel emplacement de Goa en Inde)

« وخور صندابور فيه أمر عظيم من التماسيح وقيل إن التماسيح لا تعقر بين الدور أحدا فاذا خرج الانسان الى خارج لا يقدر أن يضع إصبعه فى الماء إلا اختطفه التمساح وأهل سريرة يقولون ان معهم طلسما للتمساح . » (ص 105)

6) قاضى المسلمين فى الهند :

« ان سرق مسلم ببلاد الهند رد الحكم فى أمره الى « هنرمن » (L'honarmen) المسلمين ليعمل فيه بما يوجب حكم الاسلام . والهنرمن هو مثل القاضى فى بلاد الاسلام ولا يكون الهنرمن إلا من المسلمين » (ص 161)

7) دخول الاسلام الى قشمير
(L'Entroduction de l'Islam au Cachemir)

« ملك الرا » هو أكبر ملوك بلاد الهند والناحية التى هو بها بين قشمير الأعلى وقشمير الأسفل كتب فى السنة سبعين ومائتين (270 ه) الى صاحب المنصورة وهو عبد الله بن عمر عبد العزيز يسأله أن يفسر له شريعة الاسلام بالهندية .. أسلم قلبه ولسانه ولم يمكنه إظهار الاسلام خوفا من بطلان أمره وذهاب ملكه » (ص 2)

2 ــ عينة من كتاب « المسالك والممالك » لابن خرداذ به (المتوفى حوالى سنة 272 ه 885 م) حقق هذا الكتاب ونشره « دى خويه » (De Goeje) فى Leide سنة 1889 .

مسلك التجار اليهود أصيلى « ناربونيز » الذين كانوا ينطلقون من تلك المدينة الى الشرق الأقصى والصين لجلب البضاعات منها وبيع منتوجات أروبا الغربية .

« هذا مسلك التجار اليهود الراذنية الذين يتكلمون بالعربية والفارسية والرومية والافرنجية والأندلسية والصقلية • إنهم يسافرون من المشرق الى المغرب ومن المغرب الى المشرق برا وبحرا يجلبون من المغرب الخدم والجوارى والغلمان والديباج وجلود الخز (Le Castor) والفراء والسمور (La martre) والسيوف ويركبون من فرنجة فى البحر الغربى (Méditerranée) فيخرجون بالفرما (ميناء مصرى غربى العريش) ويحملون تجارتهم على الظهر الى القلزم (فى البحر الأحمر) وبينهما فرسخ ثم يركبون البحر الشرقى من القلزم الى الجار (ميناء على البحر الاحمر فى جزيرة العرب) وجدة ثم يمضون الى السند والهند والصين فيحملون من الصين المسك والعود والكافور والدار الصينى وغير ذلك مما يحمل من تلك النواحى حتى يرجعوا الى القلزم ثم يحملونه الى الفرما ثم يركبون فى البحر الغربى فربما عدلوا بتجاراتهم الى القسطنطينية فباعوها من الروم وربما صاروا بها الى ملك فرنجة فى البحر الغربى فيخرجون بأنطاكية ويسيرون على الأرض ثلاث مراحل الى الجابية (على الفرات) ثم يركبون فى الفرات الى بغداد ثم يركبون فى دجلة الى الابلة الى عمان والسند والهند والصين كل ذلك متصل بعضه ببعض »

3 ـ عينة من « كتاب فى تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة فى العقل أو مرذولة • » للبيرونى
(Aberun's India - Edited by Dr. Edward Sachau, London 1887)

البيرونى فارسى من خوارزم ولد سنة 362 هـ ـ 973 م وتوفى سنة 430 هـ 1048 م وهو عالم مشهور فى الشرق والغرب يعرف اليونانية والعربية والفارسية وهو عالم رياضى وفلكى وعالم من علماء الأجناس ومؤرخ وجغرافى اتصل بالغزنويين وشارك فى فتح الهند •

وقد اخترنا من كتابه المذكور عينة فيها وصف للطبقات التي يسميها الهنود ألوانا (Castes) :« وقد كان الملوك القدماء المعنيون بصناعتهم يصرفون معظم اهتمامهم الى تصنيف الناس طبقات ومراتب يحفظونها عن التمازج والتهارج ويحظرون الاختلاط عليهم ويلزمون كل طبقة ما إليها من عمل أو صناعة وحرفة ولا يرخصون لأحد في تجاوز رتبته يعاقبون من لم يكتف بطبقته •• وهم يسمون طبقاتهم برن (Varna) أى الألوان وهذه الطبقات فى أول الأمر أربع عليها البراهمة قد ذكر فى كتبهم أن خلقتهم من رأس براهم (Brahma) وان هذا الاسم كتابة عن القوة المسماة طبيعة •• فالبراهمة نقاوة الجنس ولذلك صاروا عندهم خيرة الانس ، والطبقة التى تتلوهم كشتر خلقوا بزعمهم من مناكب براهم ويديه •• ودونهم بيش خلقوا من رجلى براهم وهاتان المرتبتان الاخيرتان متقاربتان وعلى تمايزهم تجمع المدن والقرى أربعتهم مختلطى المساكن والدور ، ثم المهن دون هؤلاء غير معدودين فى طبقة غير الصناعة ويسمون إنتزوهم ثمانية أصناف بالحرف ويتمازجون بما يشبهها من الحرف الأخرى سوى القصار والاسكاف والحائك فانه لا ينحط الى حرفتهم وهم القصار والاسكاف واللعاب ونساج الزبابيل والأترسة والسفان وصياد السمك وقناص الوحوش والطيور والحائك فلا يساكنهم الطبقات الأربع فى بلدة وانما يأوون الى مساكن تقربها وتكون خارجها • وأما هادى ودوم وجندال وبدهتو فليسوا معدودين فى شىء وإنما يشتغلون برذالات الأعمال •• » (ص 48)

هذه عينات أردت تقديمها للقارىء على سبيل المثال لا الحصر ليتبين بها أهمية هذا الأدب الجغرافى العربى الذى حظى باهتمام علماء الاستشراق فى الغرب فاكتشفوا فيه معينا من المعلومات •

رسالة ابن فضلان
بين التقرير السفاري وأدب الرحلة

(1) المقدمة :

اعتنى أساتذة من أعلام الاستشراق فى الغرب منذ القرن الماضى بالأدب الجغرافى العربى للقرون الوسطى ، فنشروا جل نصوصه ودرسوه وأبانوا قيمته ومدى أهميته ، بعد أن أهمله العرب طيلة عديد من القرون ولم يخصصوا له مكانا فى موسوعاتهم الأدبية •

وما تعليل كبير اهتمام المستشرقين بهذا اللون الأدبى الا بتفطنهم لثراء نصوصه التى يكتشف فيها الباحثون الخبراء بشؤون العالم الاسلامى فى القرون الوسطى معينا من المعلومات الدقيقة التاريخية والجنسية والأثرية والاقتصادية والسياسية والدينية وغيرها مما يندر وجوده بمثل تلك الموسوعات المعدة لكتاب الدواوين (Compendia) وكتب « المسالك والممالك » (Itineraires) التى ينتمى جل مؤلفيها الى الشيعة وبعضهم من الدعاة فيما يظن أمثال المقدسى مؤلف كتاب « أحسن التقاسيم فى معرفة الأقاليم » وابن حوقل صاحب كتاب « المسالك والممالك » ويعرف أيضا بكتاب « صورة الأرض » ومنها تقارير السفارات ووصف الرحلات •

وقد اخترت تحليل رسالة ابن فضلان لأبرز أهميتها وأبين آنها تمثل لونا وسطا بين نمط أدبي جغرافي نجده عند مؤلفين أمثال ابن حوقل والمقدسي والبكري وبين نمط آخر من الجغرافيا الوصفية هو أدب الرحلات الذي يمثله ابن جبير أحسن تمثيل • فكيف وقع هذا التحول من التقرير الى الحكاية ؟ والى أي حد تعتبر رسالة ابن فضلان وصف رحلة وقصة شبيهة باليوميات أكثر من أن تعتبر مجرد تقرير رسمي ؟ ذلك هو موضوع بحثي بالاضافة الى اعتنائي بمراكز الاهتمام الأخرى في رسالة ابن فضلان •

وينبغي قبل شروعي في دراسة الرسالة أن أعرض بايجاز حالة نصها كما وصلنا ، وأن أعرف بكاتبها وبظروف وأهداف السفارة التي شارك فيها مشاركة إيجابية وأضبط المسالك المتبعة والشعوب المزارة •

1) حالة النص :

كيف وصلتنا رسالة ابن فضلان ؟ لم تعرف هذه الرسالة لمدة طويلة إلا من الشذرات القليلة المدونة في المعجم الجغرافي لياقوت ، وهي التي نشرها المستشرق الروسي « فراهن » ودرسها منذ سنة 1823 • وبعد قرن أي في سنة 1923 اكتشف أحمد زكي فالدي في إيران بمشهد نصا أطول لتلك الرسالة ، فنشره وترجمه الى الألمانية وقدم له وعلق عليه في سنة 1939 • وفي نفس تلك السنة ظهرت بليننغراد طبعة مصورة لذلك النص ملحقة بترجمة روسية وتحقيقات قام بها « كوفلفسكي » تحت إشراف « كرشكفسكي » •

ثم تعاقبت الطبعات والترجمات لذلك النص وقد ذكر « ماريوس كانار » جلها في مقدمة ترجمته الفرنسية الجيدة

التي ظهرت في « حوليات » معهد الدراسات الشرقية بالجزائر سنة 1958 ·

وفى السنة الموالية ظهرت بدمشق طبعة أخرى علمية لذلك النص حققها الدكتور سامى الدهان ·

غير اننا لا نملك النص الكامل لرسالة ابن فضلان فيعسر علينا الالمام التام بلونها الجغرافى الجديد لما فى النص الموجود بين أيدينا من نقص إذ سلم من عبث الزمان نصفه فحسب أعنى القسم الذى حكى فيه ابن فضلان تفاصيل رحلة سفارته من بغداد الى بلاد البلغار ذهابا دون الاياب ·

2) المؤلف :

شخصية ابن فضلان يحيط بها كثير من الغموض فلم يكن السفير بل كاتب السفارة بيد أنه يحتل مكان الصدارة فى الحكاية ويبدو أنه قد لعب الدور الرئيسى إذ كلفه الخليفة خاصة بتركيز الاسلام والمذهب الشافعى المتبع ببغداد آنذاك فى بلاد البلغار وبالاشراف على أعمال الفقيه والمعلم اللذين رافقا السفارة وهو الذى أفادنا بتلك الارشادات ·

وفى الامكان إدراك نفسيته بارسال أنوار كاشفة على شخصيته الغامضة من خلال النص ويفيدنا هذا النص أن ابن فضلان رجل يمتاز بكبير جد ويبتعد عن المزاح ويكشف عن ورعه وتمسكه بدينه حسب ما يظهر فى أحكامه على الطقوس الغريبة التى شاهدها عند الشعوب المزارة · وهو إذ ينفر منها ـ تكيفه عقيدته الاسلامية فيتقزز من العادات المنافية للأخلاق الاسلامية ككشف العورة والاتصال الجنسى المفضوح عند القبائل والشعوب الأجنبية التى كانت تعيش على الفطرة حياة بدائية · والكاتب أيضا طلعة شغوف بملاحظة كل دقيق وغريب ولا عجب أن يكون كذلك لأنه مكلف بكتابة تقرير مفصل عن الرحلة ·

3) ظروف السفارة وأعضاء الوفد :

ذكر ابن فضلان ظروف السفارة فى مستهل تقريره فأخبرنا أنها أرسلت تلبية لدعوة صادرة فى كتاب من ملك صقالبة حوض الفولقا « ألمش بن يلطوار » الى أمير المؤمنين المقتدر العباسى « يسأله فيه البعثة اليه ممن يفقهه فى الدين ويعرفه شرائع الاسلام ويبنى له مسجدا وينصب له منبرا ليقيم عليه الدعوة له فى بلده وجميع مملكته ويسأله بناء حصن يتحصن فيه من الملوك المخالفين له » (1) وهم ملوك الخزر اليهود .

وكان الوفد الرسمى يتركب من أربعة أفراد هم سوسن الرسى مولى نذير الحرمى وهو رئيس الوفد وابن فضلان الكاتب الذى لعب فيما يظهر دورا رئيسيافى البعثة كما يبينه قوله « فسلمت اليه (أى ملك البلغار) الهدايا له ولامرأته ولأولاده وإخوته وقواده وآدوية كان كتب الى « نذير » يطلبها » (ص 69) وثالث ورابع الأعضاء الأربعة فى الوفد الرسمى هما تكين التركى وبارس الصقلبى . أما دليل البعثة فهو عبد الله ابن باشتو الخزرى الرسول الى المقتدر من صاحب الصقالبة .

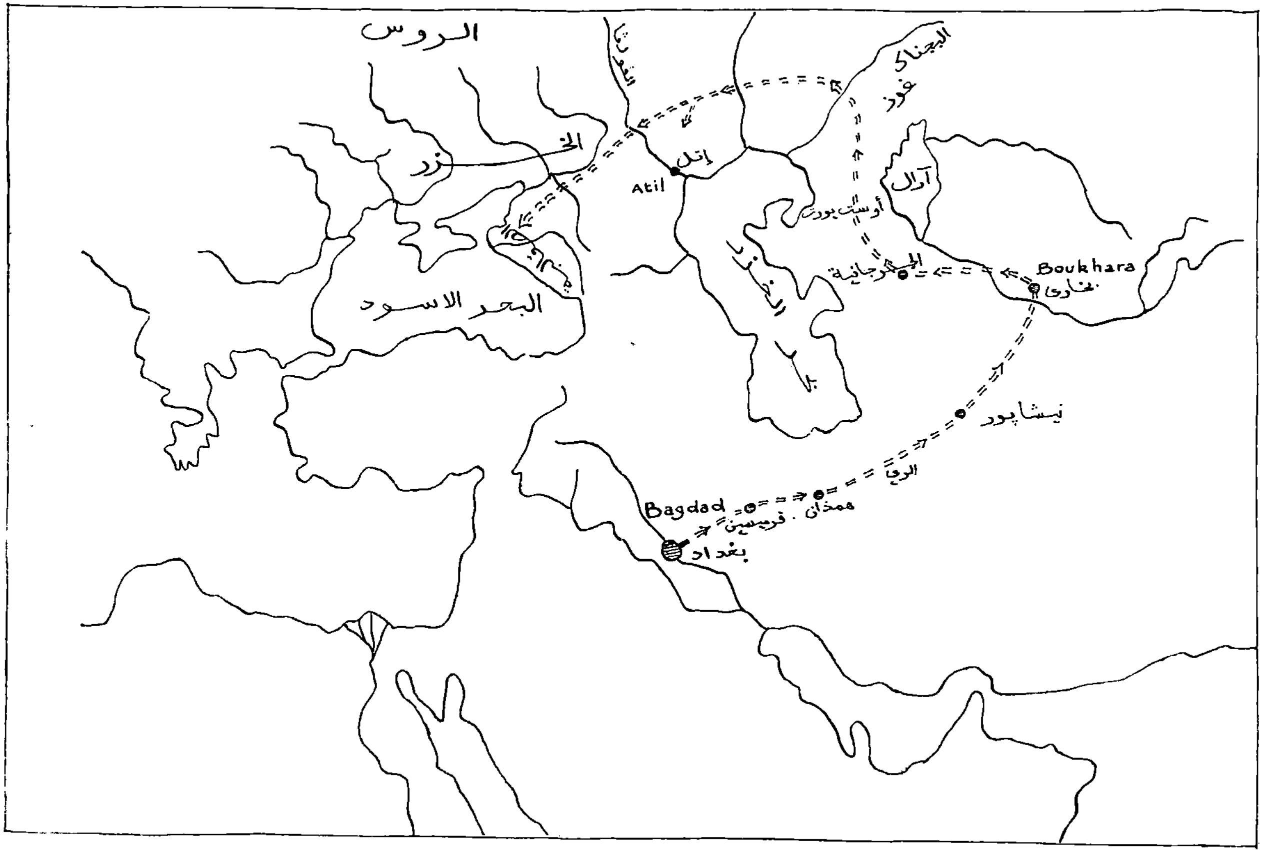
وانضم الى البعثة فقيه ومعلم وغلمان .

4) المسافة والمسالك المتبعة والشعوب المزارة :

يزخر النص بالمعلومات عن المسالك التى اتبعتها السفارة . فقد انطلقت من بغداد يوم الحادى عشر من صفر سنة 309 ه الموافق لليوم الواحد والعشرين من حزيران سنة 921 م ، واتجهت صوب

---

(1) انظر « رسالة ابن فضلان » تحقيق الدكتور سامى الدهان . مطبوعات المجمع العلمى العربى بدمشق — دمشق 1959 ص 68 والى هذه الطبعة أحيل دائما القارىء فى النص العربى لدراستى .



الروس
الخزر
إتل
Atil
البحر الاسود
آرال
البجناك
غوز
Boukhara
بخارى
نيسابور
همذان . قرميسين
Bagdad
بغداد

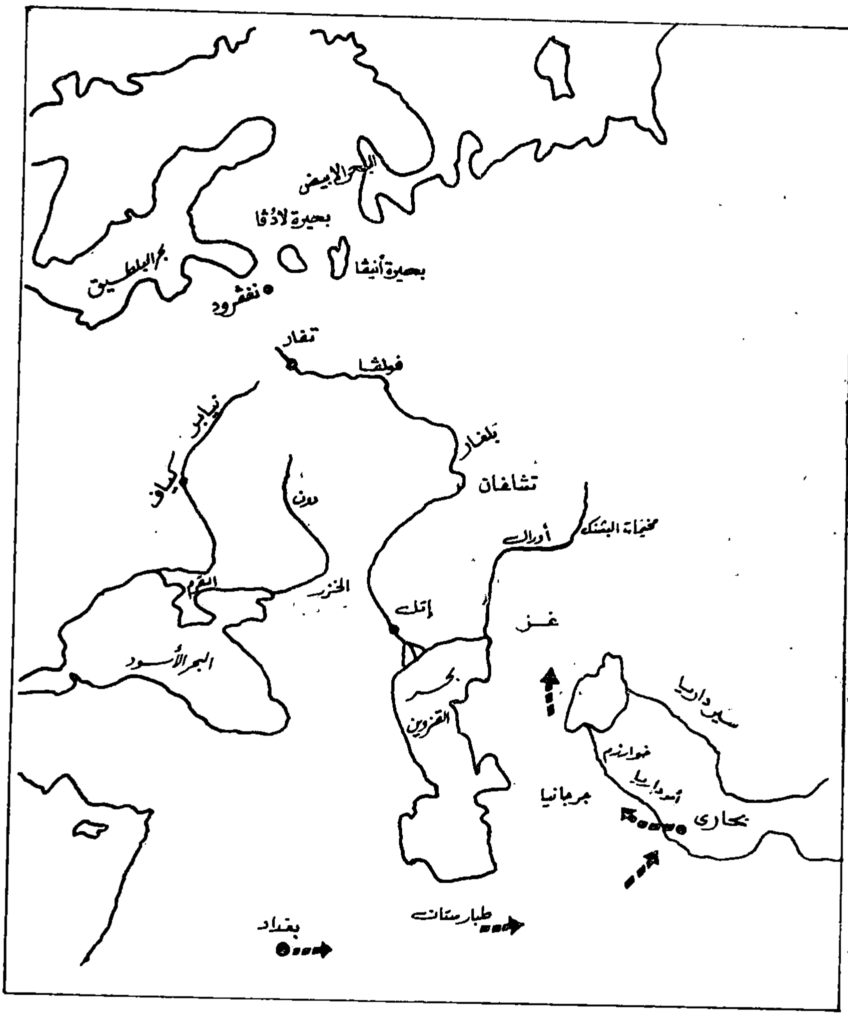
بخارى فى خوارزم وهى أوزبيكستان الحالية وتوقفت فى مراكز عديدة وخاصة فى همذان والرى قرب طهـران الحاليـة وفـى نيسابور .

والتقى ابن فضلان فى بخارى بالجيهانى الوزيـر السامانـى والعالم الجغرافى الشهير وكان ذلك اللقاء فى سبتمبر من سنة 921 م .

وسارت السفارة مع نهر جيحون ، فوصلت الى جرجانيا فـى خوارزم قرب بحر آرال والقزوين وحلت بقباب قبائل الغز ثم تقدمت نحو الشمال فى اتجاه محلات قبائل البجناك الرحل حتى بلغت حوض الفولقا فنزلت عند قبيلة تسمى البشغرد ثم عبرت الفولقا ووصلت أخيرا الى بلد ملك البلغار فى اليوم الثانى عشر من المحرم سنة 310 هـ الموافق للثانى عشر من مايو سنة 922 م بعد أن مضى على انطلاقها من بغداد قرابة أحد عشر شهرا . وفـى طول تلك المدة دليل على صعوبة السفر فى عصر ابن فضـلان ولكن ذلك لم يكن عائقا لخلفاء بنى العباس عن ربط الصـلات بملوك الأقطار البعيدة .

ويذكر ياقوت فى معجمه أن ابن فضلان حكى جميع مـا رأى أثناء رحلته ذهابا وإيابا غير أننا لم نعثر على القسم الثانى من الرحلة حيث يصف الكاتب رجوعه من بلد البلغار الـى بغـداد وقصارى ما نعلم هو أن السفارة عادت الى عاصمة العباسييـن فى ربيع سنة 923 م .

وقد مرت السفارة ببلاد فـارس وبخـوارزم وتركمانيـا أو تركستان الحالية وكازكستان وناحية من أوزبيكستان وروسيا . وجميع تلك البلدان كانت تسمى يومئذ عند الجغرافيين العرب بلاد ما وراء النهر .


البحر الابيض
بحيرة لادُقا
بحيرة أنيقا
بحر البلطيق
نفقرود
تفار
فولغا
بلغار
تشاغان
نيابر
كياف
دون
الخزر
القرم
البحر الأسود
إتل
مخيمات البشنك
أورال
غز
بحر القزوين
سير داريا
خوارزم
أمو داريا
جرجانيا
بخاري
طبارستان
بغداد

والشعوب التى زارها ابن فضلان فى السفارة الخوارزميون والقبائل الغزية وهم أتراك رحل والبشغرد والصقالبة وهذا الاسم كان يطلقه الرحالون العرب على الشعوب المقيمة فى الشمال الشرقى من أروبا ويطلقونه خاصة على البلغار القاطنين بحوض الفولقا وعلى الروس ·

(2) دراسة الرسالة من ناحية التقرير الرسمى

أ) التقرير :

ما هو اللون الأدبى لهذه الرسالة ؟ إنها دون شك تقرير كلف ابن فضلان المبعوث فى سفارة من قبل الخليفة المقتدر ووزيره حامد بن العباس بكتابته ليسجل فيه ما يلاحظه أثناء مهمته · وإذ كان الأمر على ما ذكرنا فهذه الرسالة تعتبر وثيقة رسمية مفيدة للخليفة العباسى ولارادته المركزية ويتميز هذا التقرير الذى أملته مصلحة الدولة بطريقة العرض وما تضمنه من إرشادات هامة · فلندرس هذين الجانبين ·

1) المنهج :

بين الأستاذ بلاشير فى كتابه « الجغرافيون العرب » أن أدب الجغرافيا الوصفية أملته مصلحة الدولة منذ بداية خلافة بنى العباس سنة 132هـ/750م عندما شعر الخلفاء بالحاجة لمراقبة جميع أنحاء مملكتكم الواسعة وللاطلاع على الأقاليم المجاورة لها · فأمروا أهل الاختصاص بجمع الأخبار المتنوعة التى تمكن السلطة المركزية من معرفة ما يقع فى المملكة وكانت هذه الأسباب العملية فى أصل ظهور الأدب الجغرافى فى صيغة تقارير اتخذت أشكالا مختلفة مع الأيام وطبقا لطباع المهتمين بذلك الأدب ·

وهكذا نتبين نوعين رئيسيين متباينين فى الأدب الجغرافى وهما الموسوعات المؤلفة لكتاب الدواوين كما يمثلها قدامة بن جعفر فى « كتاب الخراج » وكتب « المسالك والممالك » كما يمثلها ابن حوقل مؤلف « صورة الأرض » ٠

وتعتبر رسالة ابن فضلان أيضا تقريرا أملته مصلحة الدولة فأشبه ذينك النوعين من المصنفات بعض الشبه ٠ بيد أن ما يميز مؤلفى الموسوعات وكتب المسالك عن ابن فضلان هو أن بعضهم على غراره سافروا الى جل البلدان التى وصفوها فى كتبهم وسجلوا فى تقاريرهم ملاحظات مباشرة وأحداثا عاشوها بينما اقتصر صنف آخر من الحضريين الذين لم يزوروا الأقاليم الموصوفة مثل البكرى الأندلسى على اغتراف المعلومات من كتب من سبقهم واعتمدوا فى مؤلفاتهم تقارير رسمية وروايات الملاحين والمسافرين التجار ٠

ولم يلتجىء الفريقان الى المزاح خلاف الجاحظ وابن الفقيه فى اعتمادهما طريقة مزج الجد بالهزل فى كتابين يحملان نفس العنوان وهو « عجائب البلدان » ٠ ففى نية الكتاب من الفريقين ـ وهم يكتبون للخليفة ولادارته المركزية تقارير عن حالة المملكة الاسلامية أو القسم الموصوف من العالم ـ أن يقدموا عملا علميا مفيدا ٠ وكان القصد كذلك فى رسالة ابن فضلان الحريص مثل ابن حوقل على تسجيل الواقع وما شاهده بنفسه ، فهو لا ينقل فى تقريره الأخبار المروية إلا قليلا عندما تفرضها لرغبة فيها التعليمات الرسمية وفى تلك الحالة يحترز المقرر ويتوقف ليتثبت فى صحة الروايات ويسأل عنها الثقات ٠

فرسالة ابن فضلان هى من هذه الناحية تقرير عام ومؤلف جامع فى وصف رحلة سفارة ومهمة رسمية وإن ما ورد فيها من إرشادات دقيقة مفيدة للادارة المركزية ببغداد يتعلق بمناخ

البلدان المعبورة وبالمسافات والمراحل وبالمسالك ووسائل النقل وبالاتجاهات السياسية والدينية السائدة عند الشعوب المزارة وبأوضاعها الاقتصادية والاجتماعية وبتصوير المجموعات البشرية خلقا وخلقا وبوصف العادات الغريبة ، وفيما يلى عرض لأهمها •

ب) تحليل التقرير :

1 ـ المسالك ووسائل النقل :

تحتل المسالك مكانا هاما فى التقرير ويصفها ابن فضلان بكامل الدقة مسلكا بعد مسلك طوال المسافة من بغداد الى « إتل » فى حوض الفولقا ولا يهمل ذكر المراحل التى على الطريق والمسافات بينها كما يفعل أصحاب الموسوعات الجغرافية المعدة لكتاب الدواوين ومؤلفو كتب المسالك ويظهر فى أسلوبه أحيانا جفاف تلك الكتب عند تعداد المراحل فلا تجد أثرا لمشاعره وارتساماته كما فى قوله : « وسرنا من بلد هؤلاء (يعنى الباشغرد) فعبرنا « نهر جرشمان » ثم نهر « أورن » ثم نهر « بايناخ » ثم نهر « وتيغ » ثم نهر « نياسنه » ثم نهر « جاوشيز ». وبين النهر والنهر ــ مما ذكرنا ــ اليومان والثلاثة والأربعة وأقل من ذلك وأكثر • » (ص 110) والأنهار المذكورة ههنا هى فروع الضفة اليسرى للفولقا •

غير أن النزعة الغالبة على أسلوبه فى ذكر المسالك والمراحل والمسافات هى القصصية فيكون الوصف حيا دقيقا واضحا ثريا بالمعلومات كما فى العينة التالية : « ورحلنا من الجرجانية يوم الاثنين لليلتين خلتا من ذى القعدة سنة تسع وثلاثمائة فنزلنا رباطا يقال له « زمجان » وهو بباب الترك ، ثم رحلنا من الغد فنزلنا منزلا يقال له « جيت » وجاءنا الثلج حتى مشت الجمال الى ركبها فيها : فأقمنا بهذا المنزل يومين •

ثم أوغلنا فى بلد الترك لا نلوى على شىء ولا يلقانا أحد فى برية قفر بغير جبل ، فسرنا فيها عشرة أيام ، وقد لقينا من الضر والجهد والبرد الشديد وتواصل الثلوج الذى كان برد « خوارزم » عنده مثل أيام الصيف ونسينا كل ما مر بنا وأشرفنا على تلف الأنفس » (ص 66) .

2 ـ وسائل النقل :

ان اهم وسائل النقل التى استعملتها السفارة هى السبل المائية والابل واستعملت قافلة السفارة أيضا الخيل والبغال والحمير والعجل أى العربات . وتجمد الأنهار فى بعض المراحل فتعبر القافلة على الجليد كما يبينه النص التالى :

« فأقمنا بالجرجانية أياما وجمد نهر جيحون من أوله الى آخره . وكان سمك الجمد سبعة عشر شبرا ، وكانت الخيل والبغال والحمير والعجل تجتاز عليه كما تجتاز على الطرق ، وهو ثابت لا يتخلخل فأقام على ذلك ثلاثة أشهر » . (ص 83) .

وفى تقرير ابن فضلان عديد من المعلومات عن أنهار الأقاليم الشمالية وعن السبل الصحراوية ، وتضطر قافلة السفارة أحيانا فى مرحلة واحدة الى استعمال الابل والجعفريات التى يسميها ابن فضلان « سفرا من جلود الجمال » كما تبينه الفقرة التالية الدالة على تفاصيل السفر والعبور :

« ورحلنا حتى صرنا الى « نهر يعندى » فأخرج الناس سفرهم وهى من جلود الجمال فبسطوها وأخذوا بالأثاث من الجمال التركية لأنها مدورة فجعلوها فى جوفها حتى تمتد ثم حشوها بالثياب والمتاع فاذا امتلأت جلس فى كل سفوة جماعة من خمسة وستة وأربعة وأقل وأكثر ، ويأخذون بأيديهم خشب الخدنك

فيجعلونه كالمجاديف ولا يزالون يجدفـون والمـاء يحملهـا حتى نعبر • فأما الدواب والجمال فانه يصاح بها فتعبر سباحة • ولا بد أن تعبر جماعة من المقاتلة ومعهم السلاح قبل أن يعبر شيء من القافلة ليكونوا طليعة النـاس خفيـة من « الباشغـرد » أن يكسبوا وهم يعبرون » • (104 ــ 105) •

3 ــ الجغرافيا الطبيعية :

ويزخر التقرير بشهادات لابن فضلان تعتبر مـن معطيـات الجغرافيا الطبيعية • ومن المفيد أن نلاحظ أن هذا المسافر الذى لم يألف قساوة مناخ البلدان الباردة وشدة قر الشتاء فى بـلاد الصقالبة وفى أوطان الأتراك الغزية والبجناك والبشغـرد قـد سجل فى تقريره ملاحظات دقيقة عن الأخطار التى يواجهها رجل قادم من إقليم حار متوغل فى شمال شرقى أروبا وفـى البلـدان الأسياوية فى فصل الشتاء • ولا أدل على ذلك من الوصف التالى لمناخ خوارزم : « فأقمنا بالجرجانية أياما •• فرأينا بلدا مـا ظننا إلا أن بابا من الزمهرير قد فتح علينا منه ولا يسقط فيه الثلج إلا ومعه ريح عاصف شديدة » • (ص 83) •

وان مشهدا لنهر متجمد هو نهر جيحون ليلفت نظر ابن فضلان اذ لم يعهده من قبل فيطيل وصفه (ص 83) • ومثل هذا المناخ يستوجب اتقاء البرد بالنار ومن حسن حظ الناس كما يلاحظ ابن فضلان ــ « أن الله تعالى قد لطف بهم فى الحطب وأرخصه عليهم » (ص 83) وتلزم فى تلك الأقاليم الباردة ثيـاب سفـر خاصة تضمن الدفء لمجابهة البرد بدرجاته النازلة تحت الصفر ويقوم ابن فضلان بتعداد تلك الثياب بكامل الدقة فى قولـه : « كان كل رجل منا عليه قرطق وفوقه خفتان وفوقـه بوستيـن وفوقه لبادة وبرنس لا تبدو منه الا عيناه وسراويل طاق وآخر مبطن وران وخف كيمخت وفوق الخف خف آخر ، فكان الواحد منا

اذا ركب الجمل لم يقدر أن يتحرك لما عليه من الثياب » (ص 87 _ 86) .

وكما أن لثياب السفر أهمية كبرى فى تلك الأقاليم فى الشتاء كذلك للزاد أهمية بالغة نظرا لقساوة الطقس وامتداد مدة السفر ، وها هو ابن فضلان يفيدك بذلك فى معرض حديثه عن ظروف إحدى المراحل : « وتزودنا الخبز والجاروس والنمكسود (وهو لحم مجفف مالح) لثلاثة أشهر » (ص 86) .

وما أكثر ما يتبين القارىء الفطن فى المعطيات الجغرافية الوصفية الواردة فى هذا التقرير غاية انتفاعية . فالجهة الملاصقة لصحراء قشمهان مثلا هى من الأهمية بمكان لأنها مدخل القفر وفيها تتزود القافلة وتحط الرحال للراحة ولذلك يذكر ابن فضلان مراحلها بدقة كما يلى : « ثم رحلنا الى « سرخس » ثم منها الى « مرو » ثم منها الى « قشمهان » وهى طرف مفازة « آمل » فأقمنا بها ثلاثة أيام نريح الجمال لدخول المفازة » (ص 75) .

والمدن الاسلامية التى تمر بها السفارة لم توصف فى التقرير ولا يستغرب ذلك من بغدادى عرف تلك المدن أو سمع عنها الكثير ؟ ولكن عاصمة مملكة الخزر المتهودين على حوض الفولقا تستحق فى نظر ابن فضلان بصفته مسلما من القرون الوسطى تعريفا ، فيصفها فى هذه العينة : « ولملك الخزر مدينة عظيمة على نهر « اتل » وهو جانبان ، فى أحد الجانبين المسلمون وفى الجانب الآخر الملك وأصحابه . وعلى المسلمين رجل من غلمان الملك يقال له خز وهو مسلم . وأحكام المسلمين المقيمين فى بلد الخزر والمختلفين إليهم فى التجارات مردودة الى ذلك الغلام المسلم لا ينظر فى أمورهم ولا يقضى بينهم غيره . » (ص 172)

ويبين أيضا أن مجارى المياه فى تلك الأقاليم المزارة سبل جيدة للمواصلات ٠

4 ـ الاقتصاد :

يظهر ابن فضلان اهتماما بالأوضاع الاقتصادية فى البلدان التى زارها إذ يسجل فى تقريره معلومات ذات أهمية كبرى للادارة العباسية المركزية فيما يخص التجارة والصناعة التقليدية عند البلغار والخزر والروس فلم يكن التجار وحدهم يختلفون على بلاد البلغار حسب ما ورد فى التقرير بل كان أصحاب الحرف يؤمونها أيضا قادمين من آسيا الشمالية ، ففى بلاط ملك البلغار كان يعيش مثلا ـ خياط بغدادى ـ لم يبخل عن مد ابن فضلان بارشادات عن البلاد ولعله كان عين الخليفة العباسى هناك : ويفيدنا الكاتب أن الجلود الصادرة من البلغار كانت نافقة مطلوبة لشهرتها (ص 128) وأن الحنطة والشعير كثير وكذلك التفاح والبندق (ص 129 ـ 128) وأن البلغار يقيمون مقام الزيت والشيرج دهن السمك (ص 130 ـ 129) وأن عسلهم وخشبهم كثير (ص 134)

5 ـ التجارة :

كانت التجارة فى حوض الفولقا بأيدى الخزر والروس وكانت تجارة الرقيق بصفة خاصة نافقة يتعاطاها الروس وفى « البلغار تجار كثيرون يخرجون الى أرض الترك فيجلبون الغنم والى بلد يقال له « ويسو » فيجلبون السمور والثعلب والأسود ٠ » (ص 134) أما الخزر فقد امتدت مملكتهم وازدهرت فى القرن الرابع الهجرى ٠ ويشير أمير خوارزم الى تجارة الحديد فى بلاد الخزر وروسيا ٠ وفى الرسالة معلومات طريفة عن النقود المستعملة فى الأقطار التى زارها كما فى قوله : « ورأيت

الدراهم ببخارى ألوانا شتى منها دراهم يقال لها الغطريفية وهى نحاس وشبه وصفر يؤخذ منها عدد بلا وزن مائة منها بدرهم فضة •• ولهم دراهم أخر صفر •• أربعون منها بدانق • ولهم دراهم صفر يقال لها السمر قندية ستة منها بدانق » • (ص 79) ، وعن دراهم خوارزم يقول : « ورأيت دراهم خوارزم مزيفة ورصاصا وزيوفا وصفرا ويسمون الدراهم طازجة « ووزنه أربعة دوانيق ونصف » • (ص 82)

6 ـ « علم الأجناس » والعادات :

ويحتوى التقرير من جهة أخرى على مادة أتنوقرافية (من علم الأجناس) ذات أهمية كبيرة وهى ثرية متنوعة متعلقة بعديد من القبائل التركية الرحل التى تعيش فى آسيا الوسطى وبشعوب كانت تلعب زمنئذ دورا حاسما فى تاريخ أروبا الشرقية مثل البلغار والروس والخزر •

ويعتبر ابن فضلان عالما من العلماء الأجناس قبل ظهور ذلك العلم وتمتاز ملاحظاته للبشر بالدقة والانتقاء وفى لوحاته النثرية رسم لنماذج بشرية منها صورة للرجل التركى فى خلقه وخلقه ، وهو « دميم الخلقة رث الهيئة قمىء المنظر خسيس المخبر • » (ص 98) ومنها صورة للبجناك وهم « سمر شديدو السمرة محلقو اللحى فقراء خلاف الغزية • » (ص 106) ومنها صورة للروس وقد شهد ابن فضلان على أنه لم ير « أتم أبدانا منهم كأنهم النخل شقر حمر لا يلبسون القراطق ولا الخفاتين ولكن يلبس الرجل منهم كساء يشتمل به على أحد شقيه ويخرج إحدى يديه منه ومع كل واحد منهم فأس وسيف وسكين لا يفارقه جميع ما ذكرنا وسيوفهم صفائح مشطبة أفرنجية • ومن حد ظفر الواحد منهم الى عنقه مخضر شجر وصور وغير ذلك Tatouage » (ص 150 ـ 140) ومنها صورة الخوارزميين

وهم عند ابن فضلان « أوحش الناس كلاما وطبعا ، كلامهم أشبه شيء بصياح الزرازير . » (ص 82) والكردالية « كلامهم أشبه شيء بنقيق الضفادع وهم يتبرؤون من أمير المؤمنين على بن أبى طالب رضى الله عنه فى دبر كل صلاة . » (ص 82) والباشغرد « شر الأتراك وأقذرهم وأشدهم إقبالا على القتل .. وهم يحلقون لحاهم ويأكلون القمل »

وتشهد هذه المعلومات على عادات وأخلاق الشعوب التركية والصقلبية وعلى وضعها الحضارى المتخلف عن حضارة العراق زمنئذ وقد بلغت حضارته أوجها فى القرن الرابع الهجرى . وتكشف تلك المعلومات أيضا عن ضعيف أثر الحضارة العربية الاسلامية زمنئذ فى الأقاليم المزارة البعيدة عن عاصمة العباسيين قبيل وزمن زيارة السفارة لتلك الأقطار ؟

7 ـ اللغات :

ويكتشف الباحث فى تقرير ابن فضلان معلومات كثيرة عن لغات الشعوب التى زارها وفى النماذج السابقة إشارات مفيدة الى بعضها .

8 ـ المساكن :

ولا تعدم ارشادات ابن فضلان الخاصة بمساكن الأجناس البشرية التى عرفها أثناء رحلته فائدة . فالأتراك كان جلهم رحلا يعيشون فى القباب (ص 85) وكذلك البلغار فانهم شبه رحل لم يشيدوا البنيان ولم يسكنوا المدن فى القرن الرابع « وكلهم فى قباب إلا أن قبة الملك كبيرة جدا تسع ألف نفس وأكثر مفروشة بالفرش الأرمنى وله فى وسطها سرير مغشى بالديباج الرومى . » (ص 130)

أما الروس فانهم « يجيئون من بلدهم فيرسون سفنهم باتل وهو نهر كبير ويبنون على شطه بيوتا كبارا من خشب ويجتمع على البيت الواحد العشرة والعشرون والأقل والأكثر · ولكل واحد سرير يجلس عليه ومعه الجوارى ·· » (ص 151)

وأما الخزر ـ وهم أرقى فى التمدن من البلغار والروس زمنئذ ـ فانهم شيدوا بيوتهم من حجر وبنوا مدينة عظيمة اتخذوها عاصمة مملكتهم على نهر إتل أى على الفولقا · (ص 172)

9 ـ القذارة :

وثمت ظاهرة أخرى من عادات الشعوب التركية والصقلبية صدمت حساسية ابن فضلان الدينية فلاحظها بكل حذق ودقة فى غير ما موضع من تقريره وهى القذارة · فالأتراك الغزية « لا يستنجون من غائط ولا بول ولا يغتسلون من جنابة ولا غير ذلك · وليس بينهم وبن الماء عمل خاصة فى الشتاء · » (ص 92) · والباشغرد « شر الأتراك وأقذرهم ·· يأكلون القمل يتتبع الواحد منهم قرطقه فيقرض القمل بأسنانه » · (ص 108 ـ 107) وعاين ابن فضلان غلاما من الأتراك الغزية كان مع القافلة يخدم وفد السفارة قد وجد قملة فى ثوبه ففقصها بظفره ثم لحسها وقال لما رآه « جيد » (ص 108)

وأما الروس فقد كانوا أكثر قذارة من تلك الأجناس ولا أدل على ذلك من شهادة ابن فضلان عليهم فى قوله : « هم أقذر خلق الله لا يستنجون من غائط ولا بول ولا يغتسلون من جنابة ولا يغسلون آيديهم من الطعام بل هم كالحمير الضالة ·· » (ص 151) وقال عنهم فى فقرة أخرى : « ولا بد لهم فى كل يوم من غسل وجوههم ورؤوسهم بأقذر ماء يكون وأطفسه وذلك أن

الجارية توا فى كل يوم بالغداة ومعها قصعة كبيــرة فيهــا مــاء فتدفعها الى مولاها فيغسل فيها يديه ووجهه وشعر رأسه فيغسله ويسرحه بالمشط فى القصعة ثم يتمخط ويبصق فيها ولا يــدع شيئا من القذر إلا فعله فى ذلك الماء فاذا فرغ مما يحتاج اليــه حملت الجارية القصعة الى الذى الى جانبه ففعــل صاحبــه ولا تزال ترفعها من واحد الى واحد حتى تديرها على جميع من فى البيت ، وكل واحد منهم يتمخط ويبصق فيها ويغســل وجهــه وشعره فيها • » (152)

10 ـ الضيافة واللصوصية :

لاحظ ابن فضلان كرم بعض الشعوب التى مر بها كما لاحظ صعلكة بعض القبائل فى أقاليم بعيدة عن بغداد عــاصمة بنــى العباس كان العديد من طرقها غير آمن • ومن غريب الأمور جمع الأتراك الغزية بين الكرم والسلب • (ص 72 ـ 70)

11 ـ العقاب على السرقة :

يعاقب على السرقة بالقتل عند البلغار ف « يقتلون السارق كما يقتلون الزانى • » (ص 134)

12 ـ العراء والزنا واللواط :

والعراء ظاهرة أخرى من العادات التى تثير اهتمام ابن فضلان بصفته مسلما من مسلمى القرون الوسطى ، فيرفضه ويعبر عن تضايقه منه لا سيما اذا كان يعاين امرأة غزية لا تستر شيئا من بدنها عن أحد من الناس ، فانظر كيف يعبر الكاتب عن حيائــه الاسلامى فى حكاية ما جرى يوما بمحضره : « لقد نزلنا علــى رجل منهم فجلسنا وامرأة الرجل معنا فبينمــا هــى تحدثنــا اذ

كشفت فرجها وحكته ونحن ننظر اليها فسترنا وجوهنا وقلنا « أستغفر الله » فضحك زوجها وقال للترجمان : « قل لهم تكشفه بحضرتهم فترونه وتصونه فلا يوصل اليه هو خير من أن تغطيه وتمكن منه . » (ص 92)

ولا ينجح ابن فضلان الفقيه المبشر فى تعليم البلغار الحياء وفى حملهم على ستر عوراتهم اذ يستحم نساؤهم ورجالهم عراة : فاقرأ اعترافه : « وما زلت أجتهد أن يستتر النساء من الرجال فى السباحة فما استوى لى ذلك . » (ص 134) ولكن الأتراك الغزية والبلغار يتجنبون الزنا « ويقتلون السارق كما يقتلون الزانى » و « ليس يعرفون الزنا ومن ظهروا منه على شىء من فعله شقوه بنصفين . وذلك أنهم يجمعون بين أغصان شجرتين ثم يشدونه بالأغصان ويرسلون الشجرتين فيشنق الذى شد اليها » . (ص 93) .

وليس الأمر كذلك عند الروس لأن تجارهم لا يتحرجون من جماع الجوارى ورفاقهم ينظرون اليهم ، « فينكح الواحد جاريته ورفيقه ينظر اليه . وربما اجتمعت الجماعة منهم على هذه الحال بعضهم بحذاء بعض وربما يدخل التاجر عليهم ليشترى من بعضهم جارية فيصادفه ينكحها فلا يزول عنها حتى يقضى أربه .» (ص 151)

وبصفته فقيها مكلفا بنشر الاسلام وتبليغ تعاليمه السماوية وأخلاقه السمحة لتلك الشعوب التركية والصقلبية فان ابن فضلان يتقزز من عاداتها البدائية المتهورة وينفر من العراء المفضوح ويستغفر الله ويجتهد أن يتعلم النساء التستر من الرجال والقوم بعامة الحياء وتجنب الفحشاء .

ويلفت نظره ميل الخوارزميين الى اللواط فلا يفوته ملاحظة ذلك فى تقريره فيقول « وأمر اللواط عندهم عظيم جدا .. ومن لاط قتل . » (ص 96)

13 ــ الـزواج :

يحتل موضوع الزواج مكانا هاما فى التقرير وكذلك النظام الاجتماعى ، واليك مثالا من عادات الزواج عند الأتراك الغزية :
« ورسوم تزويجهم وهو أن يخطب الواحد منهم الى الآخر بعض حرمه إما ابنته أو أخته أو بعض من يملك أمره على كذا وكذا ثوب خوارزمى فاذا وافقه حملها اليه وربما كان جمالا أو دوابا أو غير ذلك • وليس يصل الواحد الى امرأته حتى يوفى الصداق الذى وافق وليها عليه فاذا وفاه إياه جاء غير محتشم حتى يدخل الى المنزل الذى هو فيه فيأخذها بحضرة أبيها وأمها وإخوتها فلا يمنعون من ذلك •

واذا مات الرجل وله زوجة وأولاد تزوج الأكبر من ولده بامرأته اذا لم تكن أمه » (ص 93)

وانك لتجد تفاصيل أخرى مفيدة عن الحياة الاجتماعية لملك الخزر فى الفقرة التالية : « ورسم ملك الخزر أن يكون له خمس وعشرون امرأة كل امرأة منهن ابنة ملك من الملوك الذين يحاذونه يأخذها طوعا أو كرها وله من الجوارى السرارى لفراشه ستون ما منهن الا فائقة الجمال وكل واحدة من الحرائر والسرارى فى قصر مفرد لها قبة مغشاة بالساج وحول كل قبة مضرب ولكل واحدة منهن خادم يحجبها فاذا أراد أن يطأ بعضهن بعث الى الخادم الذى يحجبها فيوافى بها فى أسرع من لمح البصر حتى يجعلها فى فراشه • ويقف الخادم على باب قبة الملك فاذا وطئها أخذ بيدها وانصرف ولم يتركها بعد ذلك لحظة واحدة • » (ص 171)

14 ــ علاج المرضى :

لما كانت الأدوية قليلة أو غير موجودة البتة فى تلك الأقاليم النائية عصرئذ كان المرضى يتركون بلا علاج يواجهون عللهم

وآجلهم وكانوا يعزلون فى قباب عند الأتراك الغزية والباشغرد والبلغار فلا يقربهم الأصحاء ولا يزورونهم حتى يصحوا أو يموتوا . فعن البلغار ذكر ابن فضلان ان الرجل منهم « اذا مرض وكان له جوار وعبيد خدموه ولم يقربه أحد من أهل بيته ويضربون له خيمة ناحية من البيوت فلا يزال فيها الى أن يموت أو يبرأ وان كان عبدا أو فقيرا رموا به فى الصحراء وارتحلوا عنه » (ص 99) .

وعن معاملة الروس لمرضاهم ذكر الكاتب أن الواحد منهم إذا مرض « ضربوا له خيمة بعيدة عنهم وطرحوه فيها وجعلوا معه شيئا من الخبز والماء ولا يقربونه ولا يكلمونه بل لا يتعاهدونه في كل أيام مرضه لا سيما ان كان ضعيفا أو مملوكا فان برىء وقام رجع اليهم وان مات آحرقوه . فان كان مملوكا تركوه على حاله تأكله الكلاب وجوارح الطير . » (ص 154)

15 ـ مراسم الموتى :

حكى ابن فضلان تفاصيل مراسم الموتى لما فيها من غرابة تلفت نظره بصفته مبشرا مسلما ورجلا متحضرا آتيا رأسا من بغداد عاصمة الخلافة العباسية مهد الحضارة ومهبط القصاد من كل صوب عصرئذ . فمن عادة البلغار « اذا مات المسلم عندهم أو زوج المرأة الخوارزمية غسلوه غسل المسلم ثم حملوه على عجلة تجره وبين يديه مطرد حتى يسيروا به الى المكان الذى يدفنونه فيه . فاذا صار اليه أخذوه عن العجلة وجعلوه على الأرض ثم خطوا حوله خطا ونحوه ثم حفروا داخل ذلك الخط قبره وجعلوا له لحدا ودفنوه وكذلك يفعلون بموتاهم . ولا تبكى النساء على الميت بل الرجال منهم يبكون عليه .. » (ص 143) ومن عادة الروس اذا مات لهم مملوك أن يتركوه « على حاله تأكله الكلاب وجوارح الطير .. » (ص 154)

ويقومون بحرق موتاهم ويبدو أنهم متأثرون فى ذلك بديانة الهنود وقد ذكر أبو الريحان محمد بن أحمد البيرونى فى كتابه تاريخ الهند « أن نارايان (Nârâyana) رسم للهنود دفع الأجساد الى النار ، فمنذ ذلك الوقت يحرقونها فلا يبقى منها شيء من وضر أو عفونة أو رائحة الا ويتلاشى بسرعة ولا يكاد يتذكر . والصقالبة فى زماننا يحرقون الموتى .. ويقول الهند إن فى الانسان نقطة بها الانسان وهى التى تتخلص عند انحلال الأمشاج بالاحراق وتبددها ورأوا فى هذا الرجوع أن بعضه يكون بشعاع الشمس تتعلق به الروح وتصعد وأن بعضه يكون بلهيب النار ورفعها إياها كما كان يدعو بعضهم أن يجعل الله طريقه اليه على خط مستقيم لأنه أقرب المسافات ولا يوجد الى العلو إلا النار أو الشعاع .. »

وحكى ابن فضلان تفاصيل عجيبة عما كان الروس يفعلون برؤسائهم عند موتهم فى فصل جد ثرى ومفيد للمؤرخ وعالم الأجناس لفت انتباه المستشرق « فراهن » منذ سنة 1823 . وهاك ما عاينه ابن فضلان بنفسه فى مأتم :

« كنت أحب أن أقف على ذلك حتى بلغنى موت رجل جليل فجعلوه فى قبره وسقفوا عليه عشرة أيام حتى فرغوا من قطع ثيابه وخياطتها وذلك أن الرجل الفقير منهم يعملون له سفينة صغيرة ويجعلونه فيها ويحرقونها . والغنى يجمعون ماله ويجعلونه ثلاثة أثلاث فثلث لأهله وثلث يقطعون له به ثيابا وثلث ينبذون به نبيذا يشربونه يوم تقتل جاريته نفسها وتحرق مع مولاها .

وهم مستهترون بالنبيذ يشربونه ليلا ونهارا وربما مات الواحد منهم والقدح فى يده . اذا مات الرئيس منهم قال أهله لجواريه وغلمانه : « من منكم يموت معه ؟ فيقول بعضهم « أنا »

فاذا قال ذلك فقد وجب عليه لا يستوى له أن يرجع أبدا ولو أراد ذلك ما ترك وأكثر من يفعل هذا الجوارى .

فلما مات ذلك الرجل الذى قدمت ذكره قالوا لجواريه : « من يموت معه ؟ » فقالت إحداهن « أنا » فوكلوا بها جاريتين تحفظانها وتكونان معها حيث سلكت حتى أنهما غسلتا رجليها بأيديهما ، وأخذوا فى شأنه وقطع الثياب له وإصلاح ما يحتاج اليه . والجارية فى كل يوم تشرب وتغنى فرحة مستبشرة .

فلما كان اليوم الذى يحرق فيه هو والجارية حضرت الى النهر الذى فيه سفينته فاذا هى قد أخرجت وجعل لها أربعة أركان من خشب الخدنك وغيره وجعل أيضا حولها مثل الأنابير الكبار من الخشب ، ثم مدت حتى جعلت على ذلك الخشب . وأقبلوا يذهبون ويجيئون ويتكلمون بكلام لا أفهم وهو بعد فى قبره لم يخرجوه . ثم جاءوا بسرير ، فجعلوه على السفينة وغشوه بالمضربات الديباج الرومى والمساند الديباج الرومى ، ثم جاءت امرأة عجوز يقولون لها ملك الموت ففرشت على السرير الفرش التى ذكرنا . وهى وليت خياطته وإصلاحه وهى تقتل الجوارى ورأيتها جوان بيرة ضخمة مكفهرة .

فلما وفوا قبره نحوا التراب عن الخشب واستخرجوه فى الازار الذى مات فيه فرأيته قد اسود لبرد البلد ، وقد كانوا جعلوا معه فى قبره نبيذا وفاكهة وطنبورا فأخرجوا جميع ذلك فاذا هو لم ينتن ولم يتغير منه شيء غير لونه .

فألبسوه سراويل ورانا وخفا وقرطقا وخفتان ديباج له أزرار ذهب، وجعلوا على رأسه قلنسوة ديباج سمورية وحملوه حتىأدخلوه القبة التى على السفينة وأجلسوه على المضربة وأسندوه بالمساند وجاءوا بالنبيذ والفاكهة والريحان فجعلوه معه .

وجاءوا بخبز ولحم وبصل فطرحوه بين يديه وجاءوا بكلب فقطعوه وألقوه فى السفينة ، ثم جاءوا بجميع سلاحه فجعلوه الى جانبه ، ثم آخذوا دابتين فأجروهما حتى عرقتا ثم قطعوهما بالسيف وألقوا لحمهما فى السفينة •

ثم جاءوا ببقرتين فقطعوهما أيضا وألقوهما فيها ثم أحضروا ديكا ودجاجة فقتلوهما وطرحوهما فيها •

والجارية التى تريد أن تقتل ذاهبة وجائية تدخل قبة من قبابهم فيجامعها صاحب القبة ويقول لها : « قولى لمولاك إنما فعلت هذا من محبتك » •

فلما كان وقت العصر من يوم الجمعة جاءوا بالجارية الى شيء قد عملوه مثل ملبن الباب فوضعت رجليها على أكف الرجال وأشرفت على ذلك الملبن وتكلمت بكلام لها فأنزلوها ، ثم أصعدوها ثانية ففعلت كفعلتها فى المرة الاولى ثم أنزلوها وأصعدوها ثالثة ففعلت فعلها فى المرتين ، ثم دفعوا اليها دجاجة فقطعت رأسها ورمت بها وأخذوا الدجاجة فألقوها فى السفينة •

فسألت الترجمان عن فعلها فقال : « قالت فى أول مرة أصعدوها : هو ذا أرى أبى وأمى وقالت فى الثانية : هو ذا أرى جميع قرابتى الموتى قعودا وقالت فى المرة الثالثة : هو ذا أرى مولاى قاعدا فى الجنة • والجنة حسنة خضراء ومعه الرجال والغلمان وهو يدعونى فاذهبوا بى اليه ، فمروا بها نحو السفينة فنزعت سوارين كانا عليها ودفعتهما الى المرأة التى تسمى ملك الموت وهى التى تقتلها ونزعت خلخالين كانا عليها ودفعتهما الى الجاريتين اللتين كانتا تخدمانها وهما ابنتا المرأة المعروفة بملك الموت •

ثم أصعدوها الى السفينة ولم يدخلوها الى القبة وجاء الرجال ومعهم التراس والخشب ودفعوا اليها قدحا نبيذا فغنت عليه وشربته ، فقال لى الترجمان إنها تودع صواحباتها بذلك • »

ثم دفع اليها قدح آخر فأخذته وطولت الغناء والعجوز تستحثها على شربه والدخول الى القبة التى فيها مولاها • فرأيتها وقد تبدلت وأرادت دخول القبة ، فأدخلت رأسها بينها وبين السفينة فأخذت العجوز رأسها وأدخلتها القبة ودخلت معها •

وأخذ الرجال يضربون بالخشب على التراس لئلا يسمع صوت صياحها فيجزع غيرها من الجوارى ولا يطلبن الموت مع مواليهن • ثم دخل الى القبة ستة رجال فجامعوا بأسرهم الجارية • ثم أضجعوها الى جانب مولاها وأمسك اثنان رجليها واثنان يديها وجعلت العجوز التى تسمى ملك الموت فى عنقها حبلا مخالفا ودفعته الى اثنين ليجذباه • وأقبلت ومعها خنجر عريض النصل فأقبلت تدخله بين أضلاعها موضعا موضعا وتخرجه والرجلان يخنقانها بالحبل حتى ماتت •

ثم أوفى أقرب الناس الى ذلك الميت فأخذ خشبة وأشعلها بالنار • ثم مشى القهقرى نحو قفاه الى السفينة ووجه الى الناس والخشبة المشتعلة فى يده الواحدة ويده الاخرى على باب إسته وهو عريان حتى أحرق الخشب المعبأ الذى تحت السفينة من بعد ما وضعوا الجارية التى قتلوها فى جنب مولاها •

ثم وافى الناس بالخشب والحطب ومع كل واحد خشبة قد ألهب رآسها ، فيلقيها فى ذلك الخشب فتأخذ النار فى الحطب ثم فى السفينة ثم فى القبة والرجل والجارية وجميع ما فيها •

ثم هبت ريح عظيمة هائلة فاشتد لهب النار واضطرم تسعرها وكان الى جانبى رجل من الروسية فسمعته يكلم الترجمان الذى معى فسألته عما قال له فقال إنه يقول أنتم يا معشر العرب حمقى ، فقلت لم ذلك ؟ قال إنكم تعمدون الى أحب الناس اليكم وأكرمهم عليكم فتطرحونه فى التراب وتأكله الترات والهوام والدود ونحن نحرقه بالنار فى لحظة فيدخل فى الجنة من وقته وساعته •

ثم ضحك ضحكا مفرطا فسألت عن ذلك فقال : من محبة ربه له قد بعث الريح حتى تأخذه فى ساعة فما مضت على الحقيقة ساعة حتى صارت السفينة والحطب والجارية والمولى رمادا ثم بنوا على موضع السفينة وكانوا قد أخرجوها من النهر شبيهها بالتل المدور ونصبوا فى وسطه خشبة كبيرة خدنكا وكتبوا عليها اسم الرجل واسم ملك الروس وانصرفوا » (ص 165 ـ 155)

ومن غريب الرسوم فى المآتم ما كان يقع فى بلاد الخزر عصرئذ عندما يموت ملكهم الأكبر ، فاقرأ فى هذا الموضوع عينة طريفة من تقرير ابن فضلان :

« ورسوم الملك الأكبر إذا مات أن يبنى له دار كبيرة فيها عشرون بيتا ويحفر له فى كل بيت منها قبر ، وتكسر الحجارة حتى تصير مثل الكحل وتفرش فيه وتطرح النورة (chaux) (vive) فوق ذلك • وتحت الدار نهر ، والنهر نهر كبير يجرى ويجعلون القبر فوق ذلك النهر ويقولون : حتى لا يصل اليه شيطان ولا إنسان ولا دود ولا هوام »

واذا دفن ضربت أعناق الذين يدفنونه حتى لا يدرى أين قبره من تلك البيوت • ويسمى قبره الجنة • ويقولون « دخل الجنة » وتفرش البيوت كلها بالذهب » (ص 171 ـ 170) •

16 ـ الدين والعقائد :

ان دور المبشر المكلف بدعوة الشعوب التركية والصقلبية الى اعتناق الاسلام أساسى فى مهمة ابن فضلان فكانت الارشادات الدينية بارزة فى رسالته ألا ترى أن ملك البلغار بعث كتابا الى الخليفة المقتدر « يسأله فيه البعثة اليه ممن يفقهه فى الدين ويعرفه شرائع الاسلام ويبنى له مسجدا وينصب له منبرا ليقيم

عليه الدعوة له فى بلده وجميع مملكته ٠٠ » (ص 68 ـ 67)
وقد كلف ابن فضلان بالاشراف على فقيه فلا غرابة أن يوجه اهتماما كبيرا فى تقريره الى الملاحظات الدينية ٠

ويبدو ـ حسب شهادته ـ أن بلغار حوض الفولقا لم يعتنقوا الاسلام الا قبل وصول السفارة من بغداد بمدة قليلة والدليل على ذلك أن ملكهم زمنئذ اعترف لابن فضلان بأن أباه لم يكن مسلما ٠ ودونك اعترافه فاقرأه : « ان أبى كان كافرا ولا أحب أن أذكر اسمه على المنبر وأنا أيضا فما أحب أن يذكر اسمى اذ كان الذى سمانى به كافرا ، ولكن ما اسم مولاى أمير المؤمنين ؟ فقلت « جعفر » قال « فيجوز أن أتسمى باسمه ؟ » قلت « نعم » قال « قد جعلت اسمى جعفرا واسم أبى عبد الله فتقدم الى الخطيب بذلك » ففعلت » (ص 118 ـ 117)

لكن ابن فضلان يناقض نفسه بنفسه فى هذا الموضوع عندما يفيدنا فى موطن آخر من تقريره بأن أمير البلغار يعتقد أن تصادم السحاب والرعد إنما هو عراك بين مؤمنى الجن وكفارهم ويزعم أن أجداده كانوا يقولون ذلك (ص 124 ـ 123) وههنا دليل على أن اسلام البلغار قديم العهد سابق لعصر ابن فضلان بقرن على الأقل كما يؤكده ابن رسته فى كتابه « الأعلاق النفيسة » إذ يذكر لهم فى عصره مساجد ومدارس ومؤذنين وأيمة ٠

وعلى نقيض البلغار المسلمين كان أهل ذمتهم البشغرد عبدة أصنام « وكل واحد منهم ينحت خشبة على قدر الاحليل ويعلقها عليه فاذا أراد سفرا أو لقاء عدو قبلها وسجد لها وقال : « يا رب افعل بى كذا وكذا » (ص 108)

« ومنهم من يزعم أن له اثنى عشر ربا ، للشتاء رب ، وللصيف رب ، وللمطر رب ، وللماء رب ، وللشجر رب ، وللناس

رب ، والدواب رب ، وللنهار رب ، وللموت رب ، وللأرض رب. والرب الذى فى السماء أكبرهم إلا أنه يجتمع مع هؤلاء باتفاق ويرضى كل واحد منهم بما يعمل شريكه » ويستغفر ابن فضلان ربه من كفرهم وشركهم فيقول : « تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا ويفيدنا بأن طائفة منهم تعبد الحيات وطائفة تعبد السمك وطائفة تعبد الكراكى ٠٠ » (ص ١٠٩ ـ ١٠٨)

وعلى عادته يجتهد ابن فضلان فى ترغيب الأتراك الغزية فى الاسلام لأنهم ما تمسكوا بدين وما عبدوا شيئا فشبههم بـ « الحمير الضالة لا يدينون لله بدين ولا يرجعون الى عقل ولا يعبدون شيئا بل يسمون كبراءهم أربابا ٠ فاذا استشار أحدهم رئيسه فى شيء قال له : « يا رب إش أعمل فى كذا وكذا ؟ » (ص ٩١)

وفى الخزر سادت اليهودية لأن خاقان ملكهم الأصغر وسراة قومه اعتنقوا الموسوية ٠ قال ابن فضلان : « كان اتصل بملك الخزر عن ابنة ملك الصقالبة جمال فوجه يخطبها فاحتج عليه ورده فبعث وأخذها غصبا وهو يهودى وهى مسلمة فماتت عنده » ٠

وقد حذف سامى الدهان من الأصل العربى لرسالة ابن فضلان فقرة مفيدة عن دين الخزر وعن النزاع القائم آنذاك بين ملكهم اليهودى وبين رعاياه من المسلمين ٠ ففى « إتل » عاصمة الخزر على نهر الفولقا بلغ عدد المسلمين عصرئذ عشرة آلاف وكان لهم مسجد جامع بمئذنة وثلاثون مسجدا ٠

وأخبر ابن فضلان فى ذلك الفصل المحذوف فى طبعة سامى الدهان المثبت فى الأصل فى تحقيق زكى فالدى وفى ترجمته الألمانية كما فى الترجمة الفرنسية لذلك النص عند ماريوس كانار ، أن خاقان أمر بهدم صومعة المسجد وقتل المؤذنين لما بلغه نبأ هدم معبد لليهود فى بلد إسلامى ٠

وابن فضلان فقيه مبشر فى تلك الفقرات الطويلة التى نقل فيها تفاصيل هامة عن عقيدة الروس الذين اعتنقوا دينا عمليا فكانوا عبدة إلاه كبير وآلهة صغيرة منقوشة على أنصاب خشبية يبتهلون إليها أن تيسر لهم بيع بضائعهم إذ كانوا تجارا وكانوا على غرار البراهمة الهنود يقدسون النار فى المآتم فحسب •

ودونك هذه الفقرة الهامة الثرية بالمعلومات من ديانة الروس فى أوائل القرن الرابع الهجرى الموافق لمطلع القرن العاشر الميلادى :

« وساعة توافى سفنهم الى هذا المرسى (إتل عاصمة البلغار على نهر الفولقا) يخرج كل واحد منهم ومعه خبز ولحم وبصل ولبن ونبيذ حتى يوافى خشبة طويلة منصوبة لها وجه يشبه وجه الانسان وحولها صور صغار ، وخلف تلك الصور خشب طوال قد نصبت فى الأرض فيوافى الى الصورة الكبيرة ويسجد لها ثم يقول لها : « يا رب قد جئت من بلد بعيد ومعى من الجوارى كذا وكذا رأسا ومن السمور كذا وكذا جلدا ، حتى يذكر جميع ما قدم معه من تجارته ثم يقول : « وجئتك بهذه الهدية » ثم يترك الذى معه بين يدى الخشبة ويقول : « أريد أن ترزقنى تاجرا ومعه دنانير ودراهم كثيرة فيشترى منى كل ما أريد ولا يخالفنى فيما أقول » ثم ينصرف •

فان تعذر عليه بيعه وطالت أيامه عاد بهدية ثانية فان تعذر ما يريد حمل الى كل صورة من تلك الصور الصغار هدية وسألها الشفاعة وقال : « هؤلاء نساء ربنا وبناته وبنوه » فلا يزال يطلب الى صورة يسألها ويستشفع بها ويتضرع بين يديها فربما تسهل له البيع فباع فيقول : « قد قضى ربى حاجتى وأحتاج أن أكافيه» فيعمد الى عدة من الغنم أو البقر فيقتلها ويتصدق ببعض اللحم ويحمل الباقى فيطرحه بين يدى تلك الخشبة الكبيرة والصغار

التى حولها • ويعلق رؤوس البقر أو الغنم على ذلك الخشب المنصوب فى الأرض • فاذا كان الليل وافت الكلاب فأكلت جميع ذلك • فيقول الذى فعله : « قد رضى ربى عنى وأكل هديتى » • (ص 153 ـ 152)

17 ـ السياسة :

لم يكن للسفارة هدف ديني فحسب بل كان لها أيضا وبصفة آخص هدف سياسى جد هام لملك البلغار نفسه فبواسطة رجاله المبعوثين في وفد السفارة أراد الخليفة المقتدر أن يلقن البلغار تعاليم الاسلام ويستجيب لرغبة ملكهم المسلم فى بناء حصن يتحصن فيه من أعدائه ملوك الخزر اليهود •

ويفيدنا التقرير بعديد من الارشادات ذات القيمة السياسية ويكشف لنا خاصة عن سبب تعثر مهمة السفارة • فرغم جهر ملك البلغار بالولاء للخليفة العباسى فانه رفض اتباع المذهب الشافعى السائد فى بغداد عصرئذ وفضل البقاء على مذهب أبى حنيفة على غرار الحنفية في آسيا الوسطى والسمانيين ، فلعله أراد بوقوفه ذلك الموقف أن يعبر عن خيبة أمله فى السفارة لأن المقتدر لم يلب جميع رغباته وأهمها إرسال المال من بغداد لبناء الحصن •

وابن فضلان مدرك أهمية الدور الذى لعبه لتركيز سلطة الخليفة العباسى الروحية فى حوض الفولقا فقد أفادنا مثلا أن الخطبة قبل حلوله ببلاد البلغار كانت تلقى فى المساجد باسم ملكهم فجعلها للخليفة المقتدر • (ص 118 ـ 117)

أما السمانيون فى خراسان فكانوا معترفين بالسلطة الروحية للخليفة العباسى حسب ما أورده ابن فضلان فى حديث جرى بين وفد السفارة وبين الأمير السامانى نصر بن أحمد أمير خراسان، فاقرأ هذا الحديث لأهميته السياسية : « فدخلنا إليه وهو غلام

أمرد فسلمنا عليه بالامرة وأمرنا بالجلوس ، فكان أول ما بدأنا به أن قال : « كيف خلفتم مولاى أمير المؤمنين ؟ ــ أطال الله بقاءه وسلامته فى نفسه وفتيانه وأوليائه » ٠

فقلنا « بخير » قال : « زاده الله خيرا » ٠ (ص 77)

وفى فصل آخر سجل ابن فضلان حديثا جرى بين وفد السفارة وأمير خوارزم ، وهذا الحديث يدل على أن الأمير لم يكن ينظر بعين الرضا إلى قيام علاقات متينة بين بغداد وبلاد البلغار كما تبينه العينة التالية : « فدخلنا على أميرها (أمير خوارزم) محمد بن عراق خوارزم شاه فأكرمنا وأنزلنا دارا ٠ فلما كان بعد ثلاثة أيام أحضرنا وناظرنا فى الدخول الى بلد الترك وقال : « لا آذن لكم فى ذلك ولا يحل الى ترككم تغررون بدمائكم وأنا أعلم أنها حيلة أوقعها هذا الغلام ــ يعنى تكين (دليل السفارة) لأنه كان عندنا حدادا وقد وقف على بيع الحديد ببلد الكفار وهو الذى غر « نذيرا » وحمله على كلام أمير المؤمنين وإيصال كتاب ملك الصقالبة اليه ٠ والأمير الأجل ــ يعنى أمير خراسان ــ كان أحق باقامة الدعوة لأمير المؤمنين فى ذلك البلد لو وجد محيصا ٠٠ » (ص 81 ــ 80)

ويفيد التقرير أن إقليم الديلم وطبارستان جنوبى بحر القزوين سيطر عليه زمنئذ العلويون فأدى ذلك بأعضاء السفارة الى التنكر فى القافلة بالدامغان حيث صادفوا « ابن قارن » من قبل الداعى الشيعى فساروا مجدين حتى قدموا نيسابور ٠ (ص 74) ٠

ويشير التقرير الى خضوع الأتراك الباشغرد للبلغار وخوارزمشاه للسمانيين ٠

ومن جهة أخرى سجل ابن فضلان ملاحظات طريفة فى رسالته عن مراتب الحكومة وأدب السلوك عند ملوك الخزر ، فأشار الى

السلطة الاسمية لخاقان (أو خاقان الكبير) والى السلطة الفعلية لخليفة خاقان به · وحتى عصر ابن فضلان أى الى أوائل القرن الرابع الهجرى أمكن لمملكة الخزر أن تحافظ على قوتها وتقف فى وجه الخلافة العباسية : فاقرأ هذه العينة الدالة على نظام الحكم وأدب السلوك عند ملوك الخزر :

« فأما ملك الخزر واسمه خاقان فانه لا يظهر إلا فى كل أربعة أشهر متنزها ويقال له خاقان الكبير ويقال لخليفته خاقان به وهو الذى يقود الجيوش ويسوسها ويدبر أمر المملكة ويقوم بها ويظهر ويغزو وله تذعن الملوك الذين يصاقبونه · ويدخل فى كل يوم إلى خاقان الأكبر متواضعا يظهر الاخبات والسكينة ولا يدخل عليه الا حافيا وبيده حطب فاذا سلم عليه أوقد بين يديه ذلك الحطب فاذا فرغ من الوقود جلس مع الملك على سريره عن يمينه · ويخلفه رجل يقال له كندر خاقان ويخلف هذا أيضا رجل يقال له جاوشيغر ·

ورسم الملك الأكبر أن يجلس للناس ولا يكلمهم ولا يدخل عليه أحد غير من ذكرنا · والولايات فى الحل والعقد والعقوبات وتدبير المملكة على خليفته خاقان به » (ص 170 ـ 169)

وتدل وثيقة ابن فضلان على أن مملكة الخزر فى القرن الرابع الهجرى كانت أقوى من مملكة البلغار كما تدل أيضا على أن سلطة ملوك الخزر كانت تمتد بعيدا الى الشمال الغربى فكان البرطاس والبلغار يؤدون ضريبة الى الخزر اليهود (انظر ترجمة مريوس كانار ص 142 وقد حذف هذا الفصل من طبعة سامى الدهان لرسالة ابن فضلان) ·

قام ابن فضلان بمهمته بكبير جد كما يشهد بذلك تقريره وإن لم تحقق سفارته جميع ما كانت تأمله · ويؤكد « ماريوس كانار » فى مقدمة ترجمته للرسالة التى نحن بصدد درسها أن

الحكاية التى وصلتنا عن السفارة ليست تقريرا رسميا ويفترض أن التقرير قد ضاع (ماريوس كانـار ص 143) • واذ تنقصه البراهين لاثبات رأيه فان النص على حالته الحالية والمعلومات القليلة التى لدينا عن كتابه لا تسمح بالجزم فى اعتبار هذا التأليف قسما من التقرير الرسمى أولا •

ومهما يكن من أمر فان هذه الوثيقة تهدف الى إفادة الخليفة وإدارته المركزية إفادة مباشرة • غير أنها ليست مجرد تقرير فحسب بكل ما فى كلمة تقرير من معنى إذ لم يكن ما كتبه ابن فضلان إلا استجابة لرغبة حكومية فى ظروف السفارة •

إنها شيء آخر بالاضافة الى كونها تقريرا • إنها نوع من أدب الرحلة ومؤلفها هو طبعا رحالة مكلف بمهمة ولكن هذه الصفة لم تمنعه من التجرد • ألم يكن كشافا مغامرا وطلعة دقيق الملاحظة تشهد حكايته على اتصاله المباشر بالبشر وبالطبيعة طوال رحلة السفارة ؟

(3) دراسة الرسالة من حيث أنها رحلة :

1 ـ الرحلــة

فما هى خصائص أدب الرحلات وما يميزه عن أنماط الجغرافيا الوصفية التى مثلها ابن حوقل فى كتابه « صورة الأرض » والبكرى فى كتابه « المسالك والممالك » والمقدسى فى « أحسن التقاسيم فى معرفة الأقاليم » وغيرهم ؟ إن الفوارق بين هذه الكتب وأدب الرحلة هى دون شك ـ فى المنهج وفى طريقة عرض المعلومات

أما القرابة بين رسالة ابن فضلان التى يمكن اعتبارها من أدب الرحلات وبين كتب المسالك فهى فى ارتكاز النمطين على

الملاحظة المباشرة • وأما الفوارق التى تفصل بينهما ففى التزام الرحلة التسلسل الزمنى وفى عـدم خضـوع المسالـك لذلـك التسلسل •

2 ـ **اليوميات أو المذكرات :**

ومن جهة أخرى تذكرنا رحلـة ابـن فضـلان بعض الشـىء باليوميات إذ يحكى فيها مؤلفها الأحداث المختلفة لسفره يوما بعد يوم تقريبا ويلتزم التسلسل الزمنى فى قصته ويجتنب التكرار وكثيرا ما نقرأ له جملا خاصة بأسلوب الكاتب الماسـك زمـام يوميات كهذه : « فلما كان من غد لقينا رجل واحد من الأتراك دميم الخلقة الخ •• » (ص 98) « فلما كان اليوم الذى يحرق فيه هو والجارية حضرت الى النهر الذى فيه السفينـة » (ص 157) « فلما كان وقت العصر من يوم الجمعة جاؤوا بالجارية •• » (157) « وكان وصولنا اليه يوم الأحد لاثنتى عشرة ليلة خلت من المحرم سنة عشر وثلاثمائة •• » (ص III) •

وفى الامكان ضبط تسلسل تاريخى لمراحل سفارة ابن فضلان بالاستناد الى إشارات فى النص وهذه ميزة من ميزات اليوميات وليس فى الامكان ضبط تسلسل تاريخى للأوصاف الواردة فى كتب المسالك •

3 ـ **شخصية المؤلف :**

وثمت ميزة أخرى فى رحلة ابن فضـلان وهى أنـه يفـرض شخصيته فى سير الأحداث فيسجل لحينه ما يلفـت انتباهـه ولا يكتب إلا ما يتأكد من صحته بالمعاينة أو بالرواية • وان ظهور العنصر الشخصى والشعور الفردى فى ملاحظة الكـاتب العـالم المحيط به ظاهرة جديدة فى هذا النوع من الأدب العربـى : ألا

ترى أن ابن فضلان يلح على الأشياء التى عاينها وعلى الأحداث التى عاشها وعلى الأمور التى مارسها كما فى المثال : « ولقد رأيت الجباب (م• الجب) بها تكسى البوستينات (Pelisses) من جلود الغنم لئلا تتشقق وتنكسر فلا يغنى ذلك شيئا • ولقد رأيت الأرض تنشق فيها أودية عظام لشدة البرد وأن الشجرة العظيمة العادية لتنفلق بنصفين لذلك » (ص 86 ـ 85)

وتكثر فى رسالة ابن فضلان الملاحظات الدقيقة المتعلقة بشخصه ، فاقرأ له هذا الوصف لأثر البرد الشديد فى لحيته وخده : « ولقد كنت أخرج من الحمام فاذا دخلت الى البيت نظرت الى لحيتى وهى قطعة واحدة من الثلج حتى كنت أدنيها من النار •

ولقد كنت آنام فى بيت جوف بيت وفيه قبة لبود تركية وأنا مدثر بالأكسية والفرى فربما التصق خدى على المخدة » (ص 85)

وبهذه الصورة تفوق الملاحظة المباشرة الرواية فى حكاية الرحلة •

4 ـ المشاعر القوية (مغامرات مهولة وأوضاع مضحكة) :

واعتنى ابن فضلان الرحالة الكشاف بتسجيل ما جال فى نفسه من مشاعر الدهشة والعجب والفزع والخوف والفرح والغبطة اعتناء خاصا فقد اعتراه خوف شديد لما صادف فى الدمغان ابن قارين من قبل « الداعى » الشيعى عدو بنى العباس فتنكر ابن فضلان ورفاقه أعضاء وفد السفارة فى القافلة • (ص 74)

وكان خوفه أشد لما أوقف طرخان ـ وهو القائد العسكرى التركى الأعرج الأعمى الأشل ـ رسل السفارة وهددهم بقطعهم

نصفين نصفين وأخذ ما معهم فقال ابن فضلان في وصف هلعه وهلع رفاقه في تلك الظروف : « فمازالوا (أي طرخان وجماعته) يتراجعون بينهم هذه الأشياء سبعة أيام ونحن في حالة الموت حتى أجمع رأيهم على أن يخلوا سبيلنا ونمضي • » (ص 104 ـ 103)

ولم يغفل ابن فضلان عن تسجيل المفاجآت السيئة كبيرها وصغيرها مما يعانيه مسافر قادم من بغداد ومتوغل في آسيا الوسطى وفي بلدان أروبا الشرقية في ذلك العصر •

وقد سجلت مناسبات المزاح بمثل الدقة التي سجلت بها حالات الفزع والخوف • والعجب كل العجب من تقي ورع يبيح لنفسه أحيانا مزاحا عاريا دنس الطعم كما في العينة التالية : « وقال لي هذا الرجل يوما على لسان الترجمان « قل لهذا العربي ألربنا عز وجل امرأة ؟ فاستعظمت ذلك وسبحت الله واستغفرته ، فسبح واستغفر كما فعلت » • (ص 93)

5 ـ الأسلوب الغنائي :

ينقلب الوصف في غير ما موضع من الرسالة غنائيا فنكتشف من خلاله أديبا موهوبا ورساما فنانا قد عوض الريشة والألوان في لوحاته الجميلة بحسن بيان وجودة عبارة ودقة لفظ مع سهولة ويسر • وهاك لمزيد تيقن من إنشائه الغنائي العذب عينة بمثابة اللوحة الناطقة وصف فيها السحاب والرعد ببلاد البلغار : « ورأيت في بلده من العجائب ما لا أحصيها كثرة من ذلك أن أول ليلة بتناها في بلده رأيت قبل مغيب الشمس بساعة قياسية أفق السماء وقد أحمرت احمرارا شديدا وسمعت في الجو أصواتا شديدة وهمهمة عالية فرفعت رأسي فاذا غيم أحمر مثل النار قريب مني وإذا تلك الهمهمة والأصوات منه

واذا فيه أمثال الناس والدواب أتبينها وأتخيلها وإذا قطعة أخرى مثلها أرى فيها أيضا رجالا ودواب وسلاحا فأقبلت هذه القطعة تحمل على هذه كما تحمل الكتيبة على الكتيبة ففزعنا من ذلك وأقبلنا على التضرع والدعاء وهم يضحكون منا ويتعجبون من فعلنا .

وكنا ننظر الى القطعة تحمل على القطعة فتختلطان جميعا ساعة ثم تفترقان فما زال الأمر كذلك ساعة من الليل ثم غابتا . فسألنا الملك عن ذلك فزعم أن أجداده كانوا يقولون أن هؤلاء من مؤمنى الجن وكفارهم يقتتلون فى كل عشية وأنهم ما عدموا هذا مذ كانوا فى كل ليلة » (ص 118 ـ 117)

ويتجلى الأسلوب الغنائى كما تتجلى الحساسية الشعرية بكل وضوح فى لوحتين رسم فيهما ابن فضلان بألوان لغته الطلية طلوع الشمس فى بلد البلغار والليالى الشمالية النيرة بشفقها الأحمر الذى لا يغيب (nuits boréales) فاقرأ له هذا الوصف الجميل :

« ورأيت البلد عند طلوع الشمس يحمر كل شىء فيه من الأرض والجبال وكل شىء ينظر الانسان اليه حين تطلع الشمس كأنها غمامة كبرى فلا تزال الحمرة كذلك حتى تتكبد السماء وعرفنى أهل البلد أنه اذا كان الشتاء عاد الليل فى طول النهار وعاد النهار فى قصر الليل حتى أن الرجل منا ليخرج الى موضع يقال له « إتل » ـ بيننا وبينه أقل من مسير فرسخ ـ وقت طلوع الفجر فلا يبلغه الى العتمة الى وقت طلوع الكواكب كلها حتى تطبق السماء . فما برحنا من البلد حتى امتد الليل وقصر النهار .

ورأيت النهار عندهم طويلا جدا وإذا أنه يطول عندهم مدة السنة ويقصر الليل ثم يطول الليل ويقصر النهار . فلما كانت

الليلة الثانية جلست خارج القبة وراقبت السماء فلم أر من الكواكب الا عددا يسيرا ظننت أنه نحو الخمسة عشر كوكبا متفرقة واذا الشفق الأحمر الذى قبل المغرب لا يغيب عنه بتة • وإذا الليل قليل الظلمة يعرف الرجل الرجل فيه من أكثر من غلوة سهم » (ص 126 ـ 125)

6 ـ ولع بالعجائب وفطانة :

إن رغبة ابن فضلان الطلعة فى ملاحظة عجائب المخلوقات وغرائب الأشياء تذكرنا نفس الرغبة عند ممثلى أدب العجائب والغرائب كابن الفقيه صاحب « كتاب البلدان » وبزرك بن شهريار مؤلف كتاب «عجائب الهند» وأبى زيد السيرافى أو التاجر سليمان اللذين تنسب اليهما متفرقين « رحلة الصين والهند » • ومن بين العجائب التى شاهدها ابن فضلان فى بلاد ملك البلغار معركة الجن فى السماء والليالى الشمالية التى لا يغيب شفقها الأحمر والحيات العظيمة التى تتجاوز مائة ذراع وقوم يأجوج ومأجوج وسدهم • وهاك عينة من غرائبه :

« ورأيت الحيات عندهم كثيرة حتى أن الغصن من الشجرة لتلتف عليه العشرة منها والأكثر ولا يقتلونها ولا تؤذيهم حتى لقد رأيت فى بعض المواضع شجرة طويلة يكون طولها أكثر من مائة ذراع وقد سقطت واذا بدنها عظيم جدا فوقفت أنظر اليه إذ تحرك فراعنى ذلك وتأملته فاذا عليه حية قريبة منه فى الغلظ والطول • فلما رأتنى سقطت عنه وغابت بين الشجر فجئت فزعا فحدثت الملك ومن كان فى مجلسه فلم يكترثوا لذلك وقال « لا تجزع فليس تؤذيك » • (ص 127)

وتمتزج العجائب بالحقيقة والواقع عند هذا السفير الكاتب وكثيرا ما يكون ولعله بالغرائب سلبيا مجانيا غير أنه يبرهن عن

يقظة في غير ما موضع من رسالته عندما يتوقـف ليتثبـت في صحة الروايات • فلما حدثه « تكين » عن رجل عظيم البنية في بلد البلغار سأل عنه الملك فور وصوله فقال له : « نعم قد كان في بلدنا ومات ولم يكن من أهل البلد ولا من الناس أيضا •• وان هذا الرجل من يأجوج ومأجوج •• ولم يكن ينظر اليه صبي إلا مات ولا حامل إلا طرحت حملها وكان إن تمكن من إنسان عصره بيديه حتى يقتله فلما رأيت ذلك علقته في شجـرة عاليـة حتى مات • » فقال ابن فضلان : « أنا والله أحب أن أنظـر عظامـه ورأسه • » فركب الملك معه الى غيضة كبيرة فيها شجر عظـام وهاك ما حكاه الكاتب : « فرأيت رأسه مثل القفيـز الكبير واذا أضلاعه من عراجين النخل (ص 137)

وفي عديد من الفقرات يسأل ابن فضلان شهود عيان ويقـوم بتحقيق الأخبار ولكنه لا يخرج عن صفة رجل القرون الوسطى المولع بالعجائب ، والعجائب تكتسي صبغة إسلامية لأنهـا ضرب من التعبد والتسبيح والاعتبار بقدرة الله على خلق مخلوقـات عجيبة غريبة •

7 ـ الرسم الخلقي والخلقي :

إن قراءة ملية لهذه الرسالة تمكننا من اكتشاف ملاحظ بشر بارع ورسام أخلاق فنان في لوحات نثرية لا زيتية تمثل نماذج بشرية من الأتراك والبجناك والغزية والباشغـرد والصقالبـة والروس زمن سفارة ابن فضلان في القـرن الرابـع الهجـري الموافق للقرن العاشر الميلادي •

8 ـ القيمة الأدبيـة :

تجلت لك الآن القيمة الأدبية لهذه الرحلة • فأسلوبها قصصي ذو ألوان عديدة ولغتها طلية ثرية ومؤلفها أديب أريب يسجـل

الجوانب المؤثرة فيما يشاهده من مخلوقات وأشياء بأسلوب ملائم فيجتنب القوالب ويجرد الوصف ويسوق الحوار الحى كما يصنع الكاتب الممتاز ومن العجب توفر تلك الصفة فى فقيه مبشر قد اعتاد الأسلوب القضائى الجاف ٠

فهذه الرسالة لاتشبه فحسب أدب الرحلات أو اليوميات بل انها تتصل أيضا بالفن القصصى وهذا سر شهرتها ونجاح مؤلفها وإعجاب المستشرقين بها إذ اكتشفوها ودرسوها ونقلوها الى ثلاث لغات على الأقل ومن بعدهم حظيت باهتمام بعض الناشرين والدارسين العرب المعاصرين مثل محمد كرد على والدكتور سامى الدهان ٠

المراجع

BIBLIOGRAPHIE

(1) Annales de l'Institut d'Etudes Orientales d'Alger (A.I.E.O. XVI, 1958). Marius Canard
« La Relation du voyage d'Ibn Fadlân chez les Bulgares de la volga » (Brève introduction et traduction de la partie qui nous parvenue de la Risâla).

(2) Ibn Fadlân (début de IVe/Xe siècle) une partie de la Risâla d'Ibn Fadlân a été publiée par Fraehn à St-Pétersbourg, en 1823 sous le titre :
Ibn Fazlan's und anderer Araber Berichte über die Russen älterer Zeit.

(3) Risâla d'Ibn Fadlân
édition et traduction allemande
par Zeki Validi Togan en 1939.

(4) « رسالة ابن فضلان » تحقيق الدكتور سامى الدهان ـ مطبوعات المجمع العلمى العربى بدمشق ـ دمشق 1959 ٠

(5) Alberuni's India
Edited by Edward Sachau,
London, 1887, 1 vol.
translated by Sachau, London, 1910, 2 vol.
أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني (1048 م / 430 هـ) كتاب في تحقيق ما للهند من مقولة في العقل أو مرذولة (وهو المعروف بكتاب تاريخ الهند) .

(6) Akhbâr as - Sind wa - L - Hind »
(Relation de la chine et de l'Inde)
attribuée à Abou - Zaid as - Sîrâfî.
Texte établi, traduit et commenté par Jean Sauvaget,
Paris 1948.

(7) Al Bakrî (mort en 487 h/1094 JC)
« Mo'jam mâ sta'jam » (Dictionnaire des noms géographiques d'un vocalisme douteux édité par Wüstenfeld (Göttingue - Paris, 1876, 2 vol. et par Saqqâ (caire, 1364/1945, 4 vol.)

(8) El Bekri
« Description de l'Afrique Septentrionale »
traduction de De Slane, Paris 1852; 2e édition, Paris, 1 vol.
C'est une partie du «Kitâb al - Masâlik wa - 1 - mamâlik».

(9) Al Moqaddasi (mort après 378 h/988JC)
« Ahsan at-taqâsim fi ma'rifat al-aqâlim » (La meilleure division pour connaître les régions du monde) édité par De Goege Leyde 1906, 1 vo.

(10) R. Blachère et H. Darmaun
« Géographes Arabes du Moyen-Age » ; Paris, 1957.

(11) Bozorg Ibn Shariyar (fin du IVe/Xe siècle)
« Kitâb'ajâb al-Hind » édité par Van der Lith, (Leyde 1883, 1 vol.) et traduit par Devic (même date; notes et glossaire, Leyde 1886, 1 vol.)

(12) Encyclopédie de l'Islam, ancienne édition
articles : Bulghàr - Khazar - Ghuzz - Rùs - Slaves - Bashkirs. I, 805-811 ; II, 990-992 ; I, 178
III, 1262 ; IV, 488 ;

(13) Ibn Al - Faqîh (mort après 290/903)
« L'extrait du Kitâb at-boldân » a été édité par De Goeje, Leyde, 1885, 1 vol.

(14) Ibn Hawqal (mort après 368/977)
« Kitâb sûrat al'ard » (configuration de la terre) introduction et traduction avec index par J. H. Kramers et Gaston Wiet, 2 t. Paris, 1964.
— Le même sous un autre titre : « Kitâb al - masâlik wal-mamâlik » d'al Istakhrî et d'Ibn Hawqal ont été édités par De Goeje, Leyde 1870 et 1873, 2 vol ;
réédité par Kramers, Leyde, 1938, 1 vol.

(15) Ibn Jobaïr (mort en 614/1217)
« Rihla » (Journal de voyage) édité par Wright, Leyde 1858 et réédité par De Goeje, Leyde 1907 ; traduit par Gaudefroy - Demombyne en français, Paris 1949 suiv ; 3 vol.

(16) Karachkovski
«Istoria Araboskoi geograficheskoi literatury». Moskova Leningrad, 1957.

نقله الى العربية صلاح الدين عثمان هاشم تحت عنوان « تاريخ الادب الجغرافى العربى » القاهرة 1963 .

(17) Qodâma Ibn Ja'far (mort après 320/932)
« Kitâb al - Kharâj » édité par De Goeje, Leyde, 1889, à la suite du « Kitâb al - Masâlik d'Ibn Khordâdhbeh ».

(18) Yaqout (mort en 627/1229)
« Mo'jam al - boldân »
publié par Wüstenfeld, Leipzig 1866 - 73, 6 vol. et par Mohammed al-Khâniji, Caire 1906 - 7, 10 vol. avec un supplément.

مساهمة في التعريف بتزاوج الانغام العربية والفارسية
وبأهم مسالك الغناء

◆ غناء العرب فى الجاهلية :

لم ينتحل العرب فى الجاهلية صناعة الغناء وإنما عرفوا من التلاحين لغلبة البداوة عليهم ، وترنموا بأصوات متناسبة فى « حداء » إبلهم ، وسموا الترنم بالشعر « غناء » وبالتهليل والقراءة « تغبيرا » ، وعرفوا « السناد » وهو مناسبة بسيطة بين النغمات ، فاذا كان موقعا بالدف والمزمار ويرقص عليه سموه « هزجا » .

وهذا البسيط من التلاحين هو فى نظر ابن خلدون من أوائل الغناء « ولا يبعد أن تتفطن له الطباع من غير تعليم شأن البسائط كلها من الصنائع » (1) ناهيك بأن ما اهتدى اليه العرب فى بداوتهم من تأليف الكلام أجزاء متساوية على تناسب بينها فى عدد حروفها المتحركة والساكنة هو ـ على حد قول ابن خلدون ـ « قطرة من بحر من تناسب الأصوات كما هو معروف فى كتب الموسيقى إلا أنهم لم يشعروا بما سواه » (2)

---

(1) المقدمة ط. دار الكتاب اللبنانى ـ بيروت 1956 ص 770 ـ 771 .

(2) نفس المرجع ص 770 .

◆ الغناء فى عهد الرسول :

ومع ظهور الاسلام وفى عهد الرسول خاصة تراجع العرب عن هذا المقدار البسيط لشدة الدين « فى ترك أحوال الفراغ وما ليس بنافع فى دين ولا معاش فهجروا ذلك شيئا ما ولم يكن الملذوذ عندهم الا ترجيع القراءة والترنم بالشعر الذى هو دينهم ومذهبهم » (3) ٠

◆ دور الفرس فى تلقيح الغناء العربى :

ثم جاء الترف وتحول عيشهم من شظف الى نضارة عندما اتصلوا بالأمم المتحضرة وخاصة الفرس فاستحلوا الفراغ وجودوا الغناء ٠

والباحث يجد فى « كتاب الأغانى » لأبى الفرج الأصبهانى وفى مختصره « مختار الأغانى فى الأخبار والتهانى » لابن منظور محمد بن مكرم من ثرى المعلومات ودقيقها ما يعينه على تاريخ الغناء العربى منذ نشأته كصناعة لا كحداء فى صدر الاسلام الى آوان اكتماله وبروز أعلامه ٠

وليس غرضى هاهنا الاحاطة بهذا التاريخ إذ قصدت فحسب تقديم مساهمة فى التعريف بظاهرة حضارية طريفة متمثلة فى تلاقح ثقافى بين ضربين أو ثلاثة من لحون الغناء تولدت عنه سنة غنائية عربية حاولت تتبعها من خلال أهم مسالكها وأطوارها بتسلسل سندها ٠

وما من شك فى أن أهم حدث فى تاريخ الغناء العربى هو تزاوج ألحانه وألحان الغناء الفارسى فى صدر الاسلام ، فولد

---

(3) نفس المرجع ص 772 ٠

اللقاح أنغاما جديدة تطورت وتعقدت مع الأيـام فى مـدارس أعلام الغناء بالحجاز أولئك الذين اعتنـوا بتعليـم الريضيـن الصنعة وبتخريج القيان على مذاهبهـم وبتصديـر أصواتهـم بواسطتهن أو مباشرة بانتقالهم الى مركزى الخلافة بالشام ثـم بالعراق ، والى بلاد الأهواز بفارس والى إفريقية والأندلـس وغيرهـا ٠

وكما كان هناك توليد بين الأجسام والعقـول أنتـج أفكـارا ومعانى جديدة أثرت الحضارة الاسلامية كان هناك توليد غنائى نشأ عن تزاوج الأنغام والألحان وأفاد الغناء العربى أيما إفادة ٠

وفى الامكـان معرفـة زمن حصول ذلك التزاوج لأول مـرة بالرجوع الى فصل موجز ثرى من قسم العلوم أفرده ابن خلدون فى مقدمته لصناعة الغناء باعتبارها ظاهرة حضارية وعنصرا من عناصر علمه الجديد علم العمران البشرى الذى يبحث فى شؤون البشر من حيث الملك والصنائع والعلوم ٠ قال ابن خلدون لمـا جاء الترف وغلب الرفة على العرب إثر اتصالهم فى صدر الاسلام بالشعوب المتحضرة « افترق المغنون من الفرس والروم فوقعـوا الى الحجاز وصاروا موالى للعـرب وغنـوا جميعـا بالعيـدان والطنابير والمعازف والمزامير وسمع العرب تلحينهم للأصوات ولحنوا عليها أشعارهم » (4) ٠

◆ دور سعيد بن مسجح فى هذا اللقاح :

وأورد أبو الفرج الأصبهانى خبر تطعيـم الغنـاء الحجـازى بأنغام أعجمية فارسية ورومية ويونانية وأفادنا أن ذلك قد تـم فى صدر الاسلام بواسطة عبد مكى أسـود مـن فحـول المغنيـن

---

(4) المقدمـة ص 770 ٠

وآكابرهم اسمه سعيد بن مسجح قادته رحلاته الى عديد من الأقطار فكان « أول من نقل غناء الفرس الى غناء العرب ثم رحل الى الشام وأخذ ألحان الروم والبزنطيه (5) والأسطوخوسية (6) وانقلب الى فارس فأخذ بها غناء كثيرا وتعلم الضرب ، ثم قدم الى الحجاز وقد أخذ محاسن تلك النغم » ٠

ويستفاد من هذا الخبر أيضا أن اللقاح الذى تناول الغناء العربى عند اتصاله بأنغام الفرس والروم واليونانيين لم يترتب عنه انسلاخ ذلك الغناء عن أصالته ، بل إن اللقاح ما زاده إلا قوة وسماكة اذ ألقى سعيد بن مسجح من الأنغام المستوردة « ما استقبحه من النبرات والنغم التى هى موجودة فى نغم غناء الفرس والروم خارجة عن غناء العرب وغنى على هذا المذهب ، فكان أول من أثبت ذلك ولحنه وتبعه الناس » (7) ٠

◆ ظروف أخذه الغناء الفارسى :

وعن ظروف أخذ سعيد بن مسجح الغناء الفارسي ونقله الى الغناء العربى ساق أبو الفرج روايتين مختلفتين ٠ أما الأولى فتفيد أن ابن مسجح نقل غناء الفرس لما بنى معاوية (من 41 ه الى 60ه / 661 ـ 680م) فى مكة دوره التى يقال لها « الرقط » « حمل لها بنائين فرسا من العراق فكانوا يبنونها بالجص والآجر ، وكان سعيد بن مسجح يأتيهم فيسمع من غنائهم على

(5) البزنطية : اسم للروم نسبة الى بزنطية المدينة التى بنى عليها قسطنطين الأكبر سورا وسماها قسطنطينية وهى اصطنبول اليوم ٠ (ياقوت الحموى ـ « معجم البلدان » المجلد الرابع ص 347 ط٠ بيروت (1957)٠

(6) أسطوخوس : جزيرة فى جنوبى فرنسا سكانها خليط من الروم واليونانيين والقلطيين وبقايا الفلسطينيين

(7) الأغانى : ط٠ دار الكتب المصرية ج 3 ص 276 ـ 284 ٠

بنيانهم ، فما استحسن من ألحانهم أخذه ونقلــه الــى الشعــر العربى ، ثم صاغ على نحو ذلك » (8) •

وأما الرواية التالية فتقول : « إنه مر على الفرس وهم يبنون المسجد الحرام فسمع غناءهم بالفارسية فقلبه في شعر عربى •• واتسع فى غنائه وشهر بمكة وأعجبــوا به لظرفــه وحسن مــا سمعوا منه » (9) •

وقد أعيد بناء الكعبة لما احترقت في زمن عبد الله بن الزبير (1هـ ـ 73هـ/622 ـ 692م) الذى ادعى لنفسه الخلافة واستقل فى الحجاز فقاومه بنو أمية المستقرون فى الشام •

وكان سبب خرابها « أن أهل الشام لما حاصروه سمع أصواتا بالليل فوق الجبل ، فخاف أن يكون أهل الشام قد وصلوا إليه ، وكانت ليلة ظلماء ذات ريح شديدة صعبة ورعد وبرق ، فرفع نارا على رأس رمح لينظر الى الناس فأطارتها الريح فوقعت على أستار الكعبة فأحرقتها واستطارت فيها وجهد الناس فى إطفائها فلم يقدروا فأصبحت الكعبة تتهافت وماتت امــرأة من قريــش فخرج الناس كلهم فى جنازتها خوفا من أن ينزل عليهم العــذاب وأصبح ابن الزبير ساجدا يدعو ويقول : اللهم انى لم أتعمد ما جرى فلا تهلك عبادك بذنبى ، وهذه ناصيتى بين يديك • فلما تعالى النهار أمن ورجع الناس ، فقال لهــم : أينهــدم فــى بيت أحدكم حجر او يزول عن موضعه حتى يبنيه ويصلحه ، وأتــرك الكعبة خرابا ؟ ثم هدمها مبتدئا بيده وتبعه الفعلة حتى بلغــوا الى قواعدها ودعا بنائين من الفرس والروم فبناها فسمع ابــن مسجح غنائهم فنقله وغناه » (10) •

---

(8) نفس المرجع و « كتاب مختار الأغانى » ط• مصر 1965 ج 4 ص 189 •

(9) نفس المرجــع •

(10) الأغانى ج 3 ص 276 ـ 284 ومختار الأغانى ج 4 ص 188

ويتبين دارس « كتاب الأغاني » ومختصره أن الغناء العربى بدأ يتطور فى الحجاز بفضل جهود ثلة من فحول المغنيين من ضمنهم هذا العلم الذى أرسى قواعد الموسيقى العربية وأثرى غناء أهل الحجاز وعقد ألحانه وأذاع طريقته فى موطنه وخارجه مباشرة وبواسطة تلاميذه الذين عني بتخريجهم أمثال الغريض وابن سريج وكان هذا التلميذ حسب شهادة أبى الفرج « أحسن الناس صوتا فتعلم (من ابن مسجح) ثم برز عليه حتى لم يعرف له نظير » .

ومن طبقة سعيد بن مسجح مغن مملوك فارسى الأصل من فيء كسرى اسمه « يسار » اعتقه بنو ليث وهو « أول من عمل العود بالمدينة وغنى به » (II) .

◆ دور سائب خائر ونشيط فى تطعيم الغناء :

وللمولى ابن يسار المشهور بـ « سائب خائر » شأن عظيم فى تطعيم الغناء العربى بالأنغام الفارسية (I2) وقد مكنه من ذلك رجل فارسى اسمه نشيط سمعه سائب خائر يتغنى فى المدينة فعجب منه سيده عبد الله بن جعفر « فقال له سائب أنا أصنع له مثل غناء هذا الفارسى بالعربية ، ثم غدا على عبد الله بن جعفر فغناه :

لمن الديار رسومها قفر لعبت بها الأرواح والقطر ؟
وخلالها من بعد ساكنها حجج مضين ثمان أو عشر
والزعفران على ترائبه شرقت به اللبة والنحر

(II) مختار الأغاني ج 4 ص 202 .

(I2) انظر مقدمة ابن خلدون ص 772 .

وهو أول شعر غنى به فى الاسلام من الغنــاء العربــى المتقــن الصنعة • ثم اشترى عبد الله بن جعفر نشيطا بعد ذلك فأخذ عنه سائب الغناء العربى » (13) •

◆ مدرسة سائب خاثر ونشيط الحجازية :

أ ــ عزة الميلاء :

ويفهم من خبر آخر وارد فى كتاب الأغانى أن سائبا ونشيطــا تزعما مدرسة غنائية بالحجاز تخرج منها أكابر المغنين والمغنيات من ضمنهم امرأة حسناء مولاة للأنصار مسكنها المدينة واسمهــا عزة الميلاء « وكانت مطبوعة على الغناء أحســن النــاس صوتــا بعود • وهى أقدم من غنى الغناء الموقع من نساء الحجاز » (14)

وقد جمعت عزة الميلاء بين حسن الغناء وحلاوة الصوت وحسن الضرب وجمال الوجه وظرف اللسان وكــرم الخلــق حتى لهــج بذكرها مشائخ أهل المدينة وبفضلها تطور غناء أهــل الحجــاز وتعقد بلقاح الألحان الأعجمية التى لقنتها عزة عن سائب خــاثر ونشيط لما قدما المدينة وغنيا أغانى الفارسية •

ب ــ ابن سريــج :

والى مدرسة عزة الميلاء وسائب خاثر ونشيط ينتمى ابن سريج وكان فى حداثة سنه يأتى المدينة ويتعلم غناء عــزة « وكــان اذا سئل من أحسن الناس غناء قال : مولاة الأنصار المفضلة على كل من غنى وضرب بالمعازف والعيدان من الرجال والنساء » (15) •

---

(13) مختار الأغانى ج 4 ص 202 •

(14) نفس المرجع ج 5 ص 262 •

(15) نفس المرجع •

ج ــ طويس :

وعن عزة الميلاء أخذ أيضا طويس المغنى مولى بنى مخزوم « وكان أكثر ما يأوى (إليها) وكان فى جوارها وكان اذا ذكرها يقول : هى سيدة من غنى من النساء ، مع جمال بارع وخلق فاضل ، وسلام لا يشوبه دنس ، تأمر بالخير وهى من أهله ، وتنهى عن السوء ، وهى مجانبته ، فناهيك بها ما كان أنبلها وأنبل مجلسها » (16) .

د ــ مسلم بن محرز :

وفى المدرسة الموسيقية العربية الفارسية نجب بالحجاز من الطبقة الثالثة بعد سائب خاثر ونشيط وعزة الميلاء أقطاب فى التلحين والأداء والعزف من بينهم مسلم بن محرز « وكان أبوه من سدنة الكعبة وأصله من الفرس .. وكان يسكن المدينة مدة ومكة مدة وكان يشخص الى فارس يتعلم ألحان الفرس والى الشام يتعلم ألحان الروم ، ويسقط من ذلك مالا يستحسن من نغم الفريقين ، ويأخذ محاسنهما ، يمزج بعضهما ببعض ، ويؤلف منها الأغانى ، فأتى بما لم يسمع مثله . وكان يقال له صناج العرب .. وهو أول من غنى بزوج من الشعر . وعمل بعد ذلك المغنون اقتداء به . وكان يقول : الأفراد لا تتم بها الألحان » (17)

وبهذا الخبر يتضح أن مسلم بن محرز هو أيضا من المغنين المولدين الذين أوجدوا نمطا جديدا من الغناء تولد من تزاوج الألحان العربية والفارسية والرومية ومن تلاقح ثلاث ثقافات وثلاثة أذواق .

---

(16) مختار الأغانى ج 5 ص 262 ــ 263 .

(17) مختار الأغانى ج 6 ص 346 .

ه ـ تدعم الغناء مع ابن سريج والغريض ومعبد :

ومع طبقة مسلم بن محرز ومنها أقطاب التلحين والأداء والعزف ابن سريج والغريض ومعبد ازداد الغناء الحجازى تدعما بلقاح الأنغام الأعجمية (18) فضبطت قواعده وتبلورت مصطلحاته وتعقدت ألحانه حتى احتاج المختصون الى إعمال الفكر فى الغناء ومراجعة بعض الأصوات المرار العديدة لحفظها (19) • بيد أن اللقاح الذى لحقه من الغناء الفارسى لم يفقده شيئا من أصالته حسب ما يفهم من الأخبار الواردة فى كتاب الأغانى لأن المغنين الذين اقتبسوا اللحون الأعجمية قد هضموها وأخرجوها إخراجا عربيا أسقط منها مالا يناسب أذواقهم •

و ـ تدوين يونس الكاتب للغناء :

ومن مظاهر تدعم السنة الغنائية العربية مع الطبقة الثالثة من المغنين الحجازيين والواردين على الحجاز من الفرس جمع الغناء وتدوينه فى كتب بعد أن كان شتاتا • وقد أخبرنا الأصبهانى أن أول من دون الغناء هو يونس الكاتب من المدينة « وكان أبوه فقيها فأسلمه فى الديوان « فكان من كتابه وأخذ الغناء عن معبد وابن سريج وابن محرز والغريض • وكان أكثر روايته عن معبد وله غناء حسن وصنعة كثيرة وشعر جيد • وكتابه فى الأغانى ونسبتها الى من غنى فيها هو الأصل الذى يعمل عليه ويرجع اليه » (20) •

---

(18) مقدمة ابن خلدون ص 772 •

(19) أنظر مثلا مختار الأغانى ج1 ص 216 •

(20) كتاب الأغانى ج 4 ص 398 ـ 404 •

◆ الخصومة بين القدامى والمحدثين فى الأدب والغناء :

ظل المغنون يتناقلون غناء أعلام المدرسة الحجازية ويسمونه « الغناء القديم » حتى جاء ابراهيم بن المهدى (162 ـ 224 هـ. / 779 ـ 839 م.) أخو الرشيد (مدة حكمه من 170 هـ. الى 198 هـ. / 786 ـ 813 م.) وكان من الطامعين فى الخلافة : فلما آل الأمر الى المأمون (من 198 هـ. الى 218 هـ. / 813 ـ 833 م.) انصرف هو الى الغناء • وكان ابراهيم عالما بالنغم والوتر والايقاعات مطبوعا فى الغناء حسن الصوت • وهو من الطبقة الممتازة التى ضمت فى عصره ابراهيم الموصلى الفارسى الأصل (125 هـ. ـ 188 هـ. / 742 ـ 804 م.) وابنه اسحاق ومخارق وابن جامع وعمر الكنات ، ولكنه كان مقصرا عن أداء « الغناء القديم » على طريقة المغنين الحجازيين القدامى التى أخذها فى عصره ابراهيم الموصلى وابنه اسحاق ، فكان ابراهيم بن المهدى « أول من أفسد الغناء القديم وجعل للناس جسارة على تغييره » (21) حسب شهادة أبى الفرج الأصبهانى • وكان « اذا عيب ذلك عليه قال : أنا ملك وابن ملك أغنى كما أشتهى وعلى ما ألتذ » •

وانقسم المغنون عصرئذ الى قسمين من كان منهم على مذهب اسحاق الموصلى وأصحابه أنصار « الطريقة القديمة » ممن يغنى الغناء القديم على جهته أو قريبا منه ومن أخذ بمذهب ابراهيم بن المهدى وجماعته أنصار « الغناء الحديث » (22) •

وكان ابراهيم بن المهدى «يناظر اسحاق ويجادله فلا يقوم له ولا يفى به ولا يزال اسحاق يغلبه ويغصه بريقه ويغض منه ويظهر عليه السقطات ويبين •• قصوره عن اداء الغناء القديم فيفضحه

(21) مختار الأغانى ج 1 ص 293 •

(22) الأغانى ج 10 ص 69 ـ 70 •

بذلك وكانت بينهما منازعات لا تنقطع وكانا يجريان كل قبيح وماتا على هذه الصورة من المنازعات والمناظرات » (23) •

ولا يستبعد أن يكون للخصومة بين القدامى والمحدثين في الأدب في مطلع القرن الثاني للهجرة مع بشار بن برد الفارسي الأصل أثرها في الغناء العربي كما يبينه قصيده « مجلس غناء » (24) حيث انتصر صاحبه ــ وهو رائد المحدثين ــ لشعره على شعر جرير وللأصوات المحدثة التي غنتها القينة على الأصوات القديمة في آخر القصة • ومع ذلك استجاب بشار لذوق عصره الأدبي والغنائي في تمثيله الفترة الانتقالية التي ربطت بين جرير والأخطل والفرزدق وبين أبي نواس وأبي العتاهية ومن لف لفهما ، وفي تأرجحه بين القديم والجديد من الشعر والألحان في قصيده المذكور الهندسي الشكل المركب من قسمين متعانقين أحدهما يحكي والآخر يغنى • ويعتبر ذلك القصيد ميثاق بشار الأدبي ودستوره الغنائي في ذلك العهد ومطلعه :

« وذات دل كأن البدر صورتها
باتت تغنى عميد القلب سكرانا :
إن العيون التي في طرفها حور
قتلننا ثم لم يحيين قتلانا •

◆ مسالك الغناء العربي :

1) من الحجاز الى الشام :

أيقنت الآن أن الغناء العربي تجاوز محيطه البدوي البسيط وتطور بفضل لقاح لحقه من تفتحه على العالم الخارجي واتصاله

---

(23) مختار الأغاني ج 1 ص 292 ــ 239 •

(24) مختار الأغاني ج 2 ص 51 •

فى العراق والأهواز بالأنغام الفارسية خاصة وفى الشام وبلاد الروم بالأنغام البيزنطية والاغريقية عامة : وتبينت ـ أبعد الله عنك الشبهة ـ أن ذلك اللقاح أثرى الغناء العربي دون أن يفقده طابعه الخاص أعنى أصالته فكان الاخصاب من جهتين أو أكثر أخذا وعطاء ، تأثرا وتأثيرا كما تبينه مسالك ذلك الغناء .

ألا ترى أنه ـ بعد تزواج لحونه ولحون العجم وبعد تطوره وتعقده بفضل جهود ثلاث طبقات من أعلام التلحين والعزف والأداء آخذ يغزو بدوره الأقطار المجاورة لمحيطه الحجازى ويعود الى منابع اللقاح وينتقل أولا من بيئته البسيطة وخاصة من مكة والمدينة الى موطن الترف دار خلافة بنى أمية بالشام إما مباشرة عن طريق أقطابه الحجازيين أو بطريقة غير مباشرة بواسطة القيان اللائى نفقت بضاعتهن وتخرج عدير منهن على أساتذة مبرزين فى الغناء بالحجاز .

فهذه حبابة جارية مولدة من مولدات المدينة « حسنة الغناء طيبة الصوت ضاربة بالعود » قد أخذت عن معبد « ثم اشتراها بعد ذلك رجل من أهل افريقية ، فلما ولى يزيد (بن عبد الملك) (من 101 الى 105 هـ. / 720 ـ 724 م. » اشترتها سعدة امرأته ، وعلمت أنه لا بد طالبها ومشتريها فلما حصلت عندها قالت له : بقى عليك شيء من الدنيا فلم تنله ؟ قال : نعم العالية ، قالت : أورأيتها ؟ قال نعم ، قالت : أفتعرفها ؟ قال نعم ، فرفعت الستر فرآها ، فقال : هذه هى ، فقالت : هى لك . وخرجت عنهما فسماها حبابة وعظم قدر سعدة عنده . ويقال إنها أخذت العهد عليها قبل أن تهبها له أن توطىء لابنها عنده فى ولاية العهد » (25)

وكانت حبابة وسلامة المتخرجتان على أستاذ واحد هو معبد تتباريان فى الغناء فى مجالس يزيد بن عبد الملك وتتنافسان فى

---

(25) مختار الأغانى ج 2 ص 549 ـ 550 .

استجلاب عطفه « وكانت سلامة هى المتقدمة فى الغناء عند يزيد، وكانت حبابة تنظر اليها بتلك العين ، فلما حظيت عند يزيد قصرت فى حق سلامة » (26) •

واذا كانت حبابة وسلامة تحظيان بمثل ذلك المقام عند يزيد فذلك دليل على شغفه وشغف ملوك بنى أمية وأهل الشام بغناء أستاذهما معبد الحجازى • أجل إن الوليد بن يزيد (125 هـ. — 126 هـ. / 743 — 744 م.) اشتاق اليه فوجه رسولا الى المدينة لاحضاره فى بلاطه بدمشق وتفنن خدمه فى تنميق مجلسه ، فلما غناه معبد طرب فألقى نفسه فى بركة ملئت (ماء ورد خلط بمسك وزعفران » (27) •

وكما كان الشعر فى الأدب ينقد كان الصوت فى الغناء ينقد ، والنقد صناعة شملت جميع أنواع الفنون من أدب وتصوير ورسم ونحت وموسيقى ومسرح وغيرها • وكثيرا ما ينقلب المغنى ناقد اللحن والعزف والأداء مثلما فعل معبد اذ تبرم أثناء إقامته بالشام فى سفرته الى الوليد بن يزيد من كساد غنائه فى بعض حمامات الشام وفى منزل رجل من السراة لقيه فى ذلك الحمام فاستدعاه الى بيته وأكرمه ولكن صاحب الدار ما ارتاح لما رأى وسمع منه ولا حفل به ، ولما غناه شيخه طرب وكاد يخرج من جلده فانسل معبد من الدار وانصرف ولم يعلم به وقال : « فما رأيت مثل ذلك اليوم غناء أضيع ولا شيخا أجهل » (28) •

ويروى عن تهتك الوليد وولعه الشديد بالغناء الحجازى أنه « لما ولى لهج بالغناء والشراب والصيد وحمل المغنين من المدينة وغيرها اليه » (29) •

---

(26) نفس المرجع ج 2 ص 556 •

(27) الأغانى ج 1 ص 53 — 55 •

(28) مختار الأغانى ج 6 ص 344 — 345 •

(29) الأغانى ج 7 ص 46 •

وكان محمد بن عائشة من الواردين عليه بدمشق وهو الذى آفسد بمحادثتة ومجالسته فتيان المدينة فى زمانه « وكان يفتن كل من سمعه » . فلما غنى الوليد طرب حتى كفر وألحد (30) .

ومن الحجاز خرج معبد بغنائه الى الشام وتبعه فى نفس المسلك عبد الرحمان دحمان تلميذه فزار بلاط الوليد بن يزيد صحبة جارية علمها طريقته وطرق معبد والأبحر وغيرهما وأشار عليها باخفاء اسمه فغنت الخليفة أصواتا لسيدها أطربته فاشتراها منه ـ وهو يظنه مقينا ـ بعشرة آلاف دينار رجع بها دحمان الى الحجاز . ولما رغبت القينة الوليد فى سماع غناء صاحبها منه ـ وكانت قد كشفت عنه بعد رحيله ـ كتب الوليد « الى عامل المدينة بأن يحمل إليه دحمان فحمل ، فلم يزل عنده آثيرا » (31) .

والأخبار التى تشهد بولع ملوك بني مروان وأمرائهم بالمغنين الحجازيين لا تحصى كثرة فى كتاب الأغانى وهى تريك أن جلهم أغدقوا الأموال الطائلة على المطربين الحجازيين إعجابا بصنعتهم ـ دون شك ـ ولكنهم أرادوا أيضا شغل منافسيهم فى الحكم من شيعة على وأنصار الزبيريين بالغناء الذى يلهيهم عن السياسة فأخذوهم بالشدة مرة ووفروا لهم أسباب اللهو مرة أخرى كما فعلوا مع سكينة بنت الحسين التى كانت تقيم فى منزلها مجالس الطرب فيؤمها مشاهير المغنين ابن سريج والغريض ومعبد وحنين وتأذن للناس إذنا عاما فتغص بهم دارها (32) .

---

(30) مختار الأغانى ج 6 ص 347 ـ 351 .

(31) مختار الأغانى ج 6 ص 347 ـ 351

(32) مختار الأغانى ج 2 ص 359 ـ 360 .

ولما قبض عامل عبد الملك بن مروان بمكة مال سعيد بن مسجح ووجه ذلك المغنى إلى الشام بتهمة إفساد فتيان قريش « أمنه عبد الملك (65 ـ 86 هـ. / 685 ـ 705 م.) وكتب الى عامله برد ماله عليه وآلا يعرض له بسوء » (33) • وكان ابن مسجح قد دخل على عبد الملك متنكرا فغناه فاهتز طربا وقال له : « من أنت ويلك ؟ قال : أنا المظلوم المقبوض ماله المنفى عن وطنه سعيد بن مسجح ، قبض مالى عامل الحجاز ونفانى ، فتبسم عبد الملك وقال : قد وضح عذر فتيان قريش فى أن ينفقوا عليك أموالهم » (34) •

ودونك خبرا آخر يزيدك وثوقا من تشجيع ملوك بني أمية للغناء الحجازى • فقد « أشرف معاوية بن أبى سفيان (41 ـ 60 هـ. / 661 ـ 680 م.) ليلة على منزل يزيد (من 60 الى 64 هـ. / 680 ـ 685 م.) فسمع صوتا أعجبه واستخفه السماع ، فاستمع قائما حتى مل ثم دعا بكرسى فجلس عليه ، وقال : أشتهى الاستزادة فاستمع بقية ليلته ثم غدا عليه يزيد فقال : يا بنى من كان جليسك البارحة ؟ قال : أى جليس ؟ واستعجم عليه ، فقال : عرفنى فانه لم يخف عنى شيء من أمرك • قال : سائب خاثر يا أمير المؤمنين ، قال : فأكثر له من برك وصلتك ، فما رأيت بمجالسته بأسا » (35) •

غير أن أهل الشام لم يترددوا فى الفتك بسائب يوم الحرة لأنه انقلب على بنى آمية فقال يزيد يومئذ : « ويله ؟ وما له وما لنا • آلم نحسن إليه ونصله ، ونخلطه بأنفسنا ؟ فما الذى حمله على عداوتنا ؟ لا جرم إن بغيه صرعه » (36) •

---

(33) مختار الأغانى ج 4 ص 189 ـ 191 •
(34) نفس المرجع •
(35) مختار الأغانى ج 4 ص 204 •
(36) نفس المرجع •

واعتاد ملوك بنى أمية أن يناظروا بين المغنين تنشيطا لهم وتشجيعا مثلما فعل سليمان بن عبد الملك (96 ــ 99 هـ. / 715 ــ 717 م.) لما حج فسبق بين المغنين ففاز ابن سريج بجائزته (37) ولشدة ولعه بغناء الحجازيين كان يستدعى الى بلاطه بالشام بعض مشاهيرهم من ضمنهم الدلال الظريف الذى جيء به إليه سرا فأطربه و « أقام عنده شهرا يشرب على غنائه ، ثم سرحه الى الحجاز مكرما » (38) ٠

وفيما تقدم أدلة كافية على أن مدارس الغناء بالحجاز هى التى كانت تزود دمشق مركز خلافة بنى مروان بأساطين العزف والتلحين والأداء وبالقيان المتخرجات على طرقهم ٠

2 ــ من الحجاز الى العراق وفارس :

وإذ لم يكن غرضنا استقصاء الأخبار المتعلقة بمسلك الغناء العربى من موطنه الحجازى الى الشام بعد أن لحقه لقاح الأنغام الأعجمية ووقع بالعود اليونانى المستورد عن طريق الفرس ، فلنكتف بهذا المقدار المثبت على سبيل المثال لا الحصر ولنوجه اهتمامنا فيما يلى الى مسلك ثان للغناء العربى لعله أهم من الأول فى نظر دارس الحضارة لأنه يبرز بصورة أدق ظاهرة التلاقح الثقافى (Acculturation) وإن كان التزاوج قد تم أيضا فى الشام بين ألحان الروم وألحان العرب فى مرحلتين مثلتا الأخذ والعطاء من الجهتين ٠ والمسلك الثانى هو من الحجاز الى العراق وفارس ٠

---

(37) الأغانى ج 1 ص 317 ــ 318 ٠

(38) نفس المرجع ج 4 ص 285 ــ 286 ٠

فبعد أن كان الغناء العربي في بداية نموه يتأثر بالأنغام والتقاليد الموسيقية الأعجمية صار لما اكتمل يؤثر فيها بدوره وفي موطن الساسانيين وذلك هو معنى التبادل الثقافي الصحيح الذى يكون من جهتين عندما تلتقى الحضارات فتتزاوج ويثرى بعضها بعضا • وهل أدل على ما ذكرنا من مسلك غناء معبد المتخرج من المدرسة الموسيقية العربية الفارسية التى تقدم ذكر أعلامها • فقد انتقل غناؤه في مرحلة أولى من الحجاز الى العراق ثم الى الأهواز بواسطة « جارية من جوارى الحجاز تدعى ظبية عنى بتخريجها فاشتراها رجل من أهل العراق فباعها في البصرة فاشتراها رجل من الأهواز فأعجب بها ثم ماتت بعد أن أقامت عنده مدة وأخذ جواريه أكثر غنائها عنها • وكان لمحبته إياها وتأسفه عليها لا يزال يسأل عن أخبار معبد وأين مستقره ويظهر التعصب له والتقديم لغنائه » (39) •

وفي المرحلة الثانية تم رواج غناء معبد في بلاد الأهواز بواسطته مباشرة لما بلغه خبر الأهوازى فخرج من مكة يبحث عنه حتى صادفه في سفينة اكتراها من البصرة لينحدر فيها الى الأهواز ، فعقد على ظهرها مجلس غناء تبارى فيه معبد مع جوارى الأهوازى وتم بينهم التعارف وأقام معبد عند صاحبه حتى حذق جواريه غناءه ثم ودعه وانصرف الى الحجاز (40) •

ظل هذا الولع بالغناء الحجازى شديدا في دور السراة وقصور خلفاء بني العباس بالعراق رغم بروز مغنين عراقيين جلهم من أصل فارسى كان لهم شأن عظيم أشهرهم ابراهيم الموصلي وابنه اسحاق وزرياب وابراهيم بن المهدى • وهذا الأخير ابن خليفة شغف

---

(39) مختار الأغانى ج 6 ص 339 •

(40) نفس المرجع ص 341 — 342 •

والده بغناء أهل الحجاز فسمعه فى موطنه وجلب من مكة والمدينة أعلامه • روى اسحاق الموصلى أن المهدى (158 ـ 169 هـ. / 775 ـ 785 م.) لما حج طلب من المغنى المدنى أبى سعيد مولى فائد أن يرافقه الى بغداد فامتنع فقال له : « ما كنت لآخذك بما لا تحب ولو كان غيرك لأكرهته على ما أحب ولكن دلنى على من ينوب عنك فدله على ابن جامع وقال له عليك بغلام بنى سهم قد أخذ عنى وعن نظرائى ، وهو كما تحب ، فهذا كان سبب قدومه بغداد » (41) •

وفى خلافة المهدى أيضا قدم عليه مغن محسن من أهل المدينة اسمه يزيد حوراء « فحسده ابراهيم الموصلى على شمائله وإشاراته فى الغناء » (42) •

ولما مات المهدى وملك موسى الهادى (169 170 هـ. / 785 ـ 786 م.) جلب الفضل بن الربيع ابن جامع من مكة لمعرفة موقعة من نفسه « وكان ابن جامع ممن انقطع الى الهادى أيام المهدى وضربه المهدى وطرده » (43) •

وكان ابن جامع ذا حظوة عند الرشيد (170 ـ 193 هـ / 786 ـ 809 م.) أيضا ، « دخل عليه فقيرا وأصبح من جلة الناس ومياسيرهم » (44) •

وغير ابن جامع من المغنين الحجازيين الذين استقدمهم الرشيد الى بلاطه كثيرون من ضمنهم اسماعيل الهربذ الذى « ادرك آخر

---

(41) مختار الأغانى ج 1 ص 86 •

(42) مختار الأغانى ج 8 ص 325 •

(43) مختار الأغانى ج 1 ص 216 •

(44) نفس المرجع ج 1 ص 218 ـ 224 •

أيام بني أمية وغنى الوليد بن يزيد وعمر الى آخر أيام الرشيد ، وكان قد قدم عليه من مكة فدخل اليه وهو يومئذ خائر به خمار شديد فغناه ابن جامع ثم فليح ثم ابراهيم وابنه اسحاق فما حركه أحد منهم ولا أطربه ، فاندفع اسماعيل فغنى فعجبوا من إقدامه على الرشيد ومن جرأته وهو على تلك الحال .. فاستخف الرشيد الطرب وكاد أن يرقص حتى ضرب بيديه ورجليه وأمر له بعشرة آلاف درهم » (45) .

ومسكين أبو صدقة من المغنين الذين أقدمهم الرشيد من الحجاز فى أيامه وكان يعبث به لخفة روحه ويطرب بمليح غنائه (46) ويسبق بينه وبين الزبير دحمان كما يناظر بينه وبين ابن جامع وإبراهيم الموصلى وزلزل وبرصوم وعمر الغزال وسائر المغنين (47) .

تجلى لك مما تقدم لمسلك الثانى للغناء العربى فى مدرسة الحجاز المتفتحة على أنغام الفرس خاصة وعلى لحون الروم عامة ، وأدركت أن خلفاء بنى العباس وسراة القوم ومياسير المقينين هم الذين شجعوا على استيراد ذلك الغناء من الحجاز الى العراق وهو أحد مواطن الساسانيين قبل الفتح الاسلامى ومنه ومن فارس جاءت الأنغام الفارسية التى لقحت أنغام العرب وولدت منها مخلوقا جديدا تعلق به خلفاء بنى العباس ورغب فيه المغنون العراقيون ورحلوا لينهلوا من معينه بالحجاز كما فعل ابراهيم الموصلى زمن العباسيين وحنين الحيرى فى عهد بنى أمية ولكن حنينا لم يعد من المدينة إذا مات تحت ردم رواق دار سكينة عندما ازدحم الناس ليسمعوا غناءه (48) .

---

(45) نفس المرجع ج 1 ص 225 .
(46) مختار الأغانى ج 7 ص 232 — 237 .
(47) نفس المرجع .
(48) مختار الأغانى ج 2 ص 359 — 360 .

◆ دور ابراهيم الموصلى فى دعم السنة الغنائية :

أما ابراهيم الموصلى فانه أفاد كبير افادة من « الطريقة القديمة » الرائجة في الحجاز وهضمها ولم يجد في غناء من اجتمع بهم من الفرس فائدة على حد قوله • فانه لما آنس فى نفسه قدرة على الآداء الحسن « اشتهى الغناء وطلبه وسافر الى المواضع البعيدة فيه والى الرى ، وتزوج بها هنا لك امرأته دوشار آسدان وتزوج بها شاهك أم ابنه إسحاق وسائر ولده » (49) •

ويروى إبراهيم الموصلي ظروف تعلمه الصنعة واتصاله بالمغنين من الفرس وبدء تكسبه بالغناء فى الأهواز ثم اشتهاره ببلاط المهدى فى خبر نسوقه الآن لأهميته وطرافته • قال ابراهيم : « وأول شيء كسبته بالغناء انى كنت بالرى أنادم أهلها بالسوية لا أرزؤهم شيئا ، فمر بنا خادم أنفذه المنصور (136 — 158 هـ/754 — 775 م.) الى بعض عماله برسالة فسمعنى عند رجل من الرى فشغف بى وخلع على دواج سمور له قيمة ، ومضى بالرسالة ورجع وقد وصله العامل بسبعة آلاف درهم وكسوة كثيرة ، فجاءنى الى منزلى وأعطانى نصف الكسوة وألفى درهم • فقلت لا أنفق هذه الدراهم إلا على الصنعة التى أفادتنيها ، ووصف لى الرجل بالأبلة (50) اسمه جوانويه فلما جئته لم أصادفه في منزله فانتظرته حتى جاء فلما رآنى احتشمنى وكان مجوسيا فأخبرته بصناعتى والحالة التى قصدته لها ، فرحب بى وأفرد لى جناحا فى بيته ووكل بى جارية فقدمت لى ما أحتاج اليه ، فلما كان العشاء عاد الى منزله ومعه جماعة من الفرس ممن تغنى فنزلت اليه فجلسنا فى مجلس قد هيء لنا فيه نبيذ ورياحين وفاكهة ، وآخذوا فى شأنهم وضربوا ، فلم أجد فى غناء أحد منهم

---

(49) مختار الأغانى ج 1 ص 125 •

(50) الأبلة : بلدة على شاطىء دجلة •

فائدة ، وبلغت النوبة الي فضربت وغنيت ، فقاموا جميعا الى وقبلوا رأسي وقالوا : سخرت بنا ونحن الى تعليمك أحوج منك إلينا ، فأقمت على تلك الحال أياما حتى بلغ محمد بن سليمان بن على ما جرى ، فوجه الى فأحضرني وأمرني بملازمته فقلت : أيها الأمير إني لست أتكسب بهذه الصناعة وانما ألتذ بالغناء ولذلك تعلمته وأريد العود الى الكوفة ، ولم أنتفع بذلك عنده وآخذني بملازمته وسألني : من أين أنا ؟ فأخبرته أني من الموصل فلزمتني وعرفت بها ولم أزل عنده أثيرا مكرما حتى قدم عليه خادم من خدام المهدى فلما رآني عنده قلت له : يا أمير المؤمنين أحوج الى هذا منك ، فدافعه عني فلما قدم الرسول على المهدى سأله عما رأى في طريقه ، فأخبره بذلك حتى انتهى الى ذكرى فوصفني له ، فأمره المهدى بالرجوع وإشخاصي اليه فجاء وأشخصني إليه وحظيت عنده وقدمني » (51) .

◆ اكتمال الغناء في العراق :

ومتى أضفت الى هذه النبذة من ترجمة إبراهيم الموصلي ومسلك غنائه ما علمت من انتمائه الى « الطريقة القديمة » تبينت أنه تمسك بالسنة الغنائية العربية التي تدعمت بالحجاز واكتملت بالعراق بعد أن هضمت شيئا كثيرا من أنغام الفرس والروم وصاغتها صياغة تستجيب للذوق العربي فقوى الغناء العربي بذلك حتى صار قطب من أقطابه إبراهيم الموصلي الفارسي الأصل لا يجد في غناء الفرس فائدة واعترف له جماعة منهم بأنهم الى تعليمه أحوج منه إليهم .

ويقول ابن خلدون في شأن اكتمال الغناء العربي في العراق بطريقته القديمة التي مثلها ابراهيم الموصلي وابنه اسحاق وابنه

(51) مختار الأغاني ج 3 ص 125 — 126 .

حماد والمحدثة التى تزعمها ابراهيم بن المهدى : « وما زالت صناعة الغناء تتدرج الى أن كملت أيام بنى العباس عند ابراهيم بن المهدى وابراهيم الموصلى وابنه اسحاق وابنه حماد ، وكان من ذلك فى دولتهم ببغداد ما تبعه الحديث بعده به وبمجالسه لهذا العهد ، وأمعنوا فى اللهو واللعب واتخذت آلات الرقص فى الملبس والقضبان والأشعار التى يترنم بها عليه وجعل صنفا وحده واتخذت آلات أخرى للرقص تسمى بالكرج وهى تماثيل خيل مسرجة من الخشب معلقة بأطراف أقبية يلبسها النسوان ويحاكين بها امتطاء الخيل فيكرون ويفرون ويثاقفون وأمثال ذلك من اللعب المعد للولائم والأعراس وأيام الأعياد ومجالس الفراغ واللهو وكثر ذلك ببغداد وأمصار العراق وانتشر منها الى غيرها » (52) •

3 ـ انتقال الغناء المشرقى الى المغرب والأندلس : (زرياب)

ولم ينقطع حتى القرن الثالث عصر زرياب (173 ـ 243 هـ.) سند السنة الغنائية التى غرست وتدعمت فى الحجاز ، ثم اكتملت فى العراق • فقد سلك بها تلميذه اسحاق الموصلى مسلكا آخر فنقلها الى الأندلس سنة (207 هـ. / 822 م.) بطلب من الأمير الحكم الأول بن هشام (180 ـ 206 هـ. / 796 ـ 822 م.) بعد أن أذاعها فى عهد زيادة الله الأول (201 ـ 223 هـ. / 817 ـ 838 م.) بالقيروان عاصمة افريقية الأغلبية حيث تأصلت يومئذ الأوضاع العربية وتقاليدها بما فى ذلك السنة الغنائية التى انتقلت الى المغرب وإفريقية وبقى آثرها الى عصر ابن خلدون • فاقرأ لمزيد تيقن من ذلك ـ قوله :

---

(52) ابن خلدون « المقدمة » ص 772 ـ 773 •

« وكان للموصليين غلام اسمه زريات أخذ عنهم الغناء فأجاد فصرفوه الى المغرب غيرة منه فلحق الحكم بن هشام بن عبد الرحمن الداخل أمير الأندلس ، فبالغ في تكرمته وركب للقائه . وأسنى له الجوائز والاقطاعات والجرايات وأحله من دولته وندمائه بمكان فأورث بالأندلس من صناعة الغناء وما تناقلوه الى آزمان الطوائف وطما منها باشبيلية بحر زاخر وتناقل منها بعد ذهاب غضارتها الى بلاد العدوة بافريقية والمغرب ، وانقسم على آمصارها » (53) ونلاحظ تعليقا على ما جاء في نص ابن خلدون من وفود زرياب على الأمير الحكم ــ أنه لم يره إذ توالت على زرياب في طريقه إليه الأخبار « بوفاة الحكم فهم بالرجوع الى العودة فكان معه منصور اليهودى المغنى رسول الحكم اليه فثناه عن ذلك ورغبه في قصد عبد الرحمن ولده » (54) . وفيما تقدم من كلام ابن خلدون إشارة الى أن زرياب غلام الموصليين ومولى بني العباس وتخرج في صناعة الغناء على « الطريقة القديمة » لاسحاق الموصلي « فتلقف من أغانيه أستراقا وهدى من فهم الصناعة وصدق العقل مع طيب الصوت وصورة الطبع الى ما فاق به اسحاق ، واسحاق لا يشعر بما فتح عليه الى أن جرى للرشيد مع اسحاق خبره المشهور في الاقتراح عليه بمغن غريب مجيد للصنعة لم يشتهر مكانه اليه فذكر له تلميذه هذا وقال : انه مولى لكم وسمعت له نزعات حسنة ونغمات رائقة ملتاطة بالنفس اذ أنا وقفته على ما استغرب منها وهو من اختراعي واستنباط فكرى وأحدس أن يكون له شأن .. » (55) فلما أحضر أمام الرشيد طلب أن يغنى بعوده الخاص لا بعود أستاذه اسحاق وتفنن في وصفه فاستبرع الرشيد ذلك الوصف وأمره بالغناء فجس وغنى :

---

(53) المقدمة ص 772 .

(54) المقرى « نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب » . 7 . مصر 1949 ج 4 ص 120 .

(55) نفس المرجع ج 4 ص 118 .

يــا أيهــا المــلــك الميــمــــون طائره
هارون راح اليك النـــاس وابتكـــروا

« فأتم النوبة وطار الرشيد طربا .. وقال اسحاق : والله لولا أنى أعلم من صدقك لى على كتمانه إياك لما عنده وتصديقه لك من أنك لم تسمعه قبل لانزلت بك عقوبة » (56) . ولمـا علـم إسحاق موقع زرياب من نفس الخليفة و « هاج به من داء الحسد ما غلب على صبره » صرفه الى الأندلس صحبة أهلـه بعـد أن هدده بالاغتيال إن هو أقام على كرهه .

◆ الغناء فى الأندلس قبل زرياب :

ونقل حسن حسنى عبد الوهاب فى « ورقاتــه » من مخطـوط بعنوان « متعة الأسمــاع فى علم السمــاع » لأحمـد التيفاشـى التونسى المتوفى سنة 651 هـ. بالقاهرة خبرا هاما أشار فيه الـى ما كانت عليه الألحان والأغانى فى بلاد الأندلس قبل عبور زرياب اليها وهاك ما قاله : « أخبرنى أبـو الحسـن علـى بـن سعيـد (الغرناطى) أن أهل الأندلس فى القديم كان عناؤهم إما بطريقة النصارى وإما بطريقة حداة العرب ، ولم يكـن عندهـم قانـون يعتمدون عليه الى أن تأثلت الدولة الأموية وكـانت مدة الحكـم الربضى (من سنة 206 هـ. الى سنة 236 هـ.) فوفد عليه من إفريقية من يحسن غناء التلاحين المدنية فأخذ الناس عنهم الـى أن وفـد الامام المقدم فى هذا الشأن على بن نافع الملقب (بزرياب) غلام اسحاق الموصلى .. » (57) .

---

(56) نفس المرجع ج 4 ص 119 .

(57) حسن حسنى عبد الوهاب « ورقات » ج 2 ص 179 ط. تونس 1966 .

◆ دور إفريقية فى نقل الغناء المشرقى الى الأندلسى :

ومن هذا الخبر تفهم أن الطريقة المشرقية فى الغناء والتوقيع التى ليست الحداء البدوى دخلت بلاد الأندلس عن طريق إفريقية فى أوائل القرن الثالث الهجرى ثم توطدت مع زرياب . وفى « ورقات » حسن حسنى عبد الوهاب أخبار متعلقة ببعض مشاهير المغنين المشارقة المدنيين والبغداديين الوافدين على القيروان ورقادة وقرطبة قبل قدوم زرياب الى المغرب وبعده ومن ضمنهم مؤنس المغنى الذى لقن الصنعة للجوارى فى قصور رقادة وظل فى خدمة الأمراء الأغالبة حتى سقوط دولتهم سنة 296 هـ. ثم دخل فى خدمة عبيد الله المهدى ومات سنة 314 هـ.

وكان عبد الوهاب بن حسن بن جعفر حاجب الدولة الفاطمية مولعا بضرب العود وصنعة اللحون وقد عرف به صديقه إبراهيم الرقيق مؤرخ القيروان ومن جملة ما قال عنه : « كان لا يطرأ من الشرق مغن إلا سأل من يقصد لهذا الشأن فيدل عليه ، فمن وصل اليه منهم استقبله بصنوف البر والاكرام وكساه وخلطه بنفسه ولم يدعه الى أحد من الناس ، فلا يزال معه فى صبوح وغبوق وهو يجدد له فى كل يوم كرامة حتى يأخذ ما عنده من صوت مطرب أو حكاية نادرة » (58) .

تجلى لك الآن ما لحق غناء أهل افريقية والأندلس من تطور بورود المغنين المشارقة الحجازيين والعراقيين عليهم ولعلك أدركت أيضا أن السنة الغنائية المشرقية تكيفت بحسب ذوق أهل كل إقليم ولحقها من لقاح غنائهم القديم ما أكسبها فى كل قطر طابعا متميزا لم يغب عن أحمد التيفاشى ملاحظته فى كتابه « متعة الأسماع فى علم السماع » كما يلى : « فأما أهل إفريقية فان طريقتهم فى الغناء مولدة بين طريقتى أهل المغرب والمشرق، فهى أخف من طريقة أهل الأندلس وأكثر نغما من طريقة أهل

---

(58) ح. ح. عبد الوهاب « ورقات » ج 2 ص 210 .

المشرق ، وكذلك أشعارهم التى يتغنون بها هى أشعار المولدين » (59) ٠

والمؤرخون مجمعون على أن مؤصل السنة الغنائية المشرقية ومطورها فى المغرب عامة هو ـ دون شك ـ زرياب والمتخرجون عليه وقد أحدث انتقاله الى الأندلس تحولا فى تاريخ حضارتها إذ لم يقتصر دوره هنالك على غرس الطريقة الغنائية المشرقية التى أخذها عن اسحاق الموصلى وزاد عليها من اختراعه ما ادهش الرشيد بل سن للأندلسيين بالاضافة الى مراسم الغناء ضروب الظرف وآداب المجالسة ولطف المعاشرة ومهارة خدمة الملوك وعلمهم ألوانا مستحسنة من الأطعمة وفن التجميل وزاد فى أوتار عوده وترا خامسا اختراعا منه وعوض مضراب العود من مرهف الخشب بقوادم النسر وكان يحفظ « عشرة آلاف مقطوعة من الأغانى بألحانه وهذا العدد من الألحان غاية ما ذكره بطليموس واضع هذه العلوم ومؤلفها » (60) ٠

وملأ اسم زرياب بلاد الأندلس ٠ وما هو الا أن سمعه عبد الرحمن الثانى بن الحكم (206 ـ 238 هـ. / 822 ـ 852 م.) « فاستهوله وأطرح كل غناء سواه وأحبه حبا شديدا وقدمه على جميع المغنين وأكرمه غاية الاكرام وأدنى منزلته » (61) ٠ ولكن خبره نسى بالمشرق « إذ لم يكن اسمه شهر هنالك شهرته بالصقع

---

(59) نفس المرجع ص 231 ٠

(30)أ ـ المقرى « نفح الطيب » ج 4 ص 122 ـ 123 ٠

ب ـ a) Lévi - Provençal «Histoire de l'Espagne Musulmane»
T. I p 268 - 272 Ed. Maisonneuve, Paris
Ed. Brill Leiden. 1950

ج ـ b) Lévi - Provençal «La Civilisation arabe en Espane»
P 68. Ed Maisonneuve, Paris 1948

د ـ c) Encyclopédie de l'Islam. P 285 - 286

(61) نفح الطيب ج 4 ص 121 ٠

الذى يقطنه .. » (62) حتى أن أبا الفرج الأصبهانى لم يذكره فى موسعته «كتاب الأغانى» إلا عرضا فى سياق خبر عن حنين علوية فى غنائه يوما بمحضر المأمون الى بنى أمية وكان قد صحبه الى الشام وطاف قصور بنى مروان بدمشق فنظر اليه الخليفة مغضبا ولعنه ولعنهم فقال المغنى : « أتلومنى على أن أذكر بنى أمية ؟ هذا مولاكم زرياب عندهم يركب فى ثلاثمائة مملوك ويملك ثلاثمائة ألف دينار سوى الضياع والخيل والرقيق وأنا عندكم أموت جوعا » (63) .

وأورد أبو الفرج عديدا من الأخبار أشار فيها الى مسالك أخرى للغناء العربى منها مسلك من الحجاز الى بلاد الروم مع الصلت الوابصى الذى حده فى الخمر (عمر بن عبد العزيز) (99 — 101 هـ. / 717 — 720 م.) وهو أمير الحجاز فغضب فلحق ببلاد الروم وتنصر ، فمات هناك نصرانيا (64) ومنها أيضا مسلك من الحجاز الى اليمن مع الغريض فى أيام سليمان بن عبد الملك (96 — 99 هـ. / 715 — 717 م.) ولكن غناءه كسد عند قوم لم يفهموه فأبكاه إعراضه عنه وإنكارهم لعوده (65) .

ونعلم آيضا من مراجع أخرى انتقال الطريقة الغنائية الحجازية من موطنها مباشرة الى الأندلس بواسطة القيان ومن بينهن الثالوث الشهير « فضل » و « علم » و « قلم » اللائى تخرجن على المغنين بالمدينة ثم جلبن الى بلاط عبد الرحمان الثانى بن الحكم بقرطبة فأطربنه فى مجالسه وأنجبت كل واحدة منهن ولدا له (66) .

---

(62) نفس المرجع .

(63) مختار الأغانى ج 5 ص 91 — 92 .

(64) مختار الأغانى ج 4 ص 352 .

(65) نفس المرجع ج 4 ص 388 .

(66) Lévi - Provençal «Histoire de l'Espagne Musulmane TI, p 268.

وانتقل الغناء أيضا من العراق الى الشام كما كان الشأن مع ابراهيم الموصلى (67) وحنين (68) وعلويه المغنى (69) • وللطريقة المشرقية فى الغناء مسالك أخرى عديدة لو دخلت فى تفاصيلها لطال البحث وخرج بى عن الحدود التى أردتها له ولكننى أكتفى بهذا المقدار الدال على أن جميع تلك المسالك تشهد بامتداد السنة الغنائية الى أطراف العالم الاسلامى حتى عصر أبى الفرج بعد أن رسخت فى الحجاز واكتملت فى العراق بتزواج الأنغام العربية والفارسية والرومية فضلا عما لحقها من لقاحات آخرى آلية متتالية ونغمية كما فى الموشحات والأزجال ، ثم تواصلت تلك السنة فى الأندلس وفى إفريقية والمغرب حتى بقى منها « صبابة على تراجع عمرانها وتناقص دولها » (70) فى عصر ابن خلدون إذ آن صناعة الغناء فى نظر علامتنا التونسى هى « آخر ما يحصل فى العمران من الصنائع لأنها كمالية فى غير وظيفة من الوظائف الا وظيفة الفراغ والفرح وهى أيضا أول ما ينقطع من العمران عند اختلاله وتراجعه والله أعلم » (71) •

نعم ان تراجع العمران وتناقض الدول فى الأندلس وإفريقية والمغرب كان ينبىء زمنئذ ـ كما توقع ذلك ابن خلدون ـ بقرب انقطاع سند السنة الغنائية التى تتبعت أطوارها فى هذا البحث بل سند الثقافة العربية الاسلامية بوجه عام طوال قرون الظلام وزمان الانحدار الحضارى •

---

(67) مختار الأغانى ج 1 ص 143 •

(68) نفس المرجع ج 2 ص 354 •

(69) نفس المرجع ج 5 ص 91 •

(70) المقدمة ص 773 •

(71) نفس المرجع •

ماهية الحب حسب ابن حزم

إن فرط اشتغال الفقهاء ورجال الدين بالعشق والعشاق وكبير عنايتهم بالحياة العاطفية وإقبالهم الدائم على التأليف في هذا الموضوع ، مما يلفت انتباه دارس الأدب الحبي في الأدب العربي . ألا ترى أن جماعة من فقهاء المدينة في أواخر القرن الأول كانوا ينظمون الشعر الحبي ويكلفون المغنين بتلحينه وغنائه . وقد عالج الفقهاء الفلاسفة والأدباء الذين تفقهوا في الدين أيضا موضوع الحب على تفاوت فيما بينهم ، فعالجه الفيلسوف « الكندي » إلا أن رسالته في العشق مفقودة ، وعالجه الجاحظ ، الأديب المتكلم في رسالته « في النساء » (1) وفي « رسالة القيان » (2) بريشة فنان شهواني كما اهتم بأمر الحب « ابن سينا » الطبيب الفيلسوف اذ ألف « رسالة في العشق » (3) وخصص إخوان الصفا رسالة للعشق ، وكتب الغزالي « عن العشق في ميزان العمل » وألف ابن حزم الأندلسي « طوق الحمامة في الألفة والألاف » وشعر بالحاجة الى الدفاع عن الحب دفاعا

---

(1) انظر : الجاحظ : فصول من كتابه « في النساء » — رسائل الجاحظ ، جمعها ونشرها حسن السندوبي . ط. القاهرة 1933 ص 268 .

(2) الجاحظ : رسالة القيان . ط. فينكل **Finkel** القاهرة 1926

(3) انظر فون غرنباوم « رسالة ابن سينا في العشق وصلتها بالحب العفيف في الغرب »

دينيا فقال : « وليس بمنكر في الديانة ولا بمحظور في الشريعة اذ القلوب بيد الله عز وجل » (4) وقد يتبادر الى الذهن أن هناك تناقضا بين ابن حزم الفقيه الذى يعتنق مذهبا فقهيا متحجرا يبطل القياس والرأى والاستحسان والتعليل ويغلق باب الاجتهاد ، وبين ابن حزم الذى يؤلف في العشق والعشاق ؟ فمتى نظرت فرأيت أن فقهاء كثيرين قبله وبعده اهتموا بهذا الموضوع حكمت بأنه لم يحد عنهم وعللت هذا الاشتغال بأن الاسلام لا يمنع النظر في موضوع الحب • فشخصية الرسول أقرب دليل على ما نقول إذ الرسول نفسه كان عاشقا ، عشق الله كثيرا في غار حراء ، ولم يتحرج في الحديث عن الحب • وورد في القرآن ذكر حب الانسان لله « قيل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ويغفر لكم ذنوبكم والله غفور رحيم » (آل عمران آية 31) ، كما نظر الصوفية الى الله نظرتهم الى المحبوب بالذات (5) •

والرأى عند ابن حزم أن الاشتغال بموضوع الحب لا يخلو من صبغة دينية إذ القلوب بيد الله ويضبط ماهية الحب بقوله : « الحب أعزك الله أوله هزل وآخره جد دقت معانيه لجلالتها عن أن توصف فلا تدرك حقيقتها الا بالمعاناة •• وقد اختلف الناس في ماهيته وقالوا وأطالوا والذى أذهب اليه أنه اتصال بين أجزاء النفوس المقسومة في هذه الخليقة في أصل عنصرها الرفيع » (6) فهذا الكلام يدل على أنه عرف الحب وجربه وأنه يريد الحديث عنه حديث خبير بالشؤون العاطفية فقد نشأ بين أحضان الجوارى وهو يعتبر النفوس المقسومة في الخليقة في شوق دائم الى اتصال بعضها ببعض اذ النفوس في أصلها متصلة غير منفصلة وأجزاء من النفس الكلية •

---

(4) انظر ابن حزم « طوق الحمامة » ط• ليون برشي ـ الجزائر 1949 ص 12

(5) انظر ألبير نادر « التصوف الاسلامي » ط• بيروت 1960

(6) انظر « طوق الحمامة » ص 14 ـ 12

فهذا المعنى فلسفى لكن ابن حزم يستوحيه من القرآن قبل كل شيء لأنه فقيه ، وإن وجده أيضا عند الفلاسفة الاشراقيين كالفارابى وابن سينا وأفلوطين وجماعته فى ذلك المبدإ التفسيرى العام للكون فى فلسفتهم الفيضية • (7) ويستشهد ابن حزم بالآية « هو الذى خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها ليسكن اليها » (ص I6) ونجد فى تعريف ابن حزم فكرة اشتياق النفس للاتصال بغيرها واذا وسعنا هذه الفكرة بالنسبة الى ابن سينا والفلاسفة الاشراقيين والمتصوفة وجدنا فكرة اشتياق النفس للاتحاد بالنفس الفلكية أو الكلية (وهى غير الله) وبالعقل الفعال (الواسطة بين الله والانسان حسب الفارابى والفيضيين) وبالله • وهذا الشوق حسب أفلوطين كامن فى النفس منذ الأزل كما ان اشتياق النفس للاتصال بنفوس أخرى هى رغبة للصعود وتوقان الى الكمال ، فالحب حسب ابن حزم « اتصال بين النفوس » وهو بذلك يوافق « العباس بن الأحنف » شاعر الحب العفيف فى بلاط الرشيد • فاقرأ قول العباس :

خلط الله بروحى روحها فهما فى جسدى شيء أحد
فهو يحيا أبدا ما اصطحبا فاذا ما افترقا مات الجسد

كما يوافق جميلا فى بيته :

يهواك ما عشت الفؤاد فان أمت يتبع صداى صداك بين الأقبر

والرأى عند ابن حزم أيضا أن الاتصال يكون بين أجزاء النفوس « فى أصل عنصرها الرفيع » (ص I4) ولا شك أنه يريد بعنصر النفس الرفيع أنها هبطت من السماء أى من عالم الجواهر أو « العقول المفارقة » فى مصطلح الفلاسفة كالفارابى وابن

---

(7) انظر ابن سينا « رسالة فى معرفة النفس الناطقة وأحوالها » من « ابن سينا والنفس البشرية » ط• ألبير نادر ـ بيروت ص 35

سينا ، وحلت فى الجسد شقية سجينة غير أنها تحن الى حماها ولا يتم هناؤها الا عندما تعود الى عالمها السماوى مغردة كما يقول ابن سينا فى قصيدته الشهيرة :

هبطت اليك من المحل الأرفع ورقاء ذات تعزز وتمنع
وأظنها نسيت عهودا بالحمى ومنازلا بفراقها لم تقنع
علقت بها ثاء الثقيل فأصبحت بين المعالم والطلول الخضع

الى أن يقول :

حتى إذا قرب المسير الى الحمى ودنا الرحيل الى الفضاء الأوسع
وغدت مفارقة لكل مخلف عنها حليف الترب غير مشيع
سجعت وقدكشف الغطاء فأبصرت ما ليس يدرك بالعيون الهجع
وغدت تغرد فوق ذروة شاهق والعلم يرفع كل من لم يرفع(8)

ويصف ابن حزم عنصر النفس الرفيع وعالمها العلوى بقوله : « وعالمها العالم الصافى الخفيف وجوهرها الجوهر الصعاد المعتدل » (9) ويوافق ابن حزم الفلاسفة المسلمين وخاصة ابن سينا فى أن النفس هبطت من عال وحلت فى الجسد شقية سجينة فحجب عنها الجسد صفاءها وعلمها • فاقرأ قوله فى موطن آخر من كتاب « طوق الحمامة » :

« ان الحب اتصال بين النفوس فى أصل عالمها العلوى •• لقد علمنا أن النفس فى هذا العالم الأدنى قد غمرتها الحجب ولحفتها الأعراض وأحاطت بها الطبائع الأرضية الكورية فسترت كثيرا من صفاتها ، وان كانت لم تحله (أى لم تحل

---

(8) انظر ألبير نادر « ابن سينا والنفس البشرية » ص 109/110
(9) طوق الحمامة ص 16

الاتصال بين النفوس) لكن حالت دونه • فلا يرجى الاتصال على الحقيقة الا بعد التهيؤ من النفس والاستعداد له وبعد إيصال المعرفة اليها بما يشاكلها ويوافقها ومقابلة الطبائع التى خفيت بما يوافقها من طبائع المحبوب ، فحينئذ يتصل اتصالا صحيحا بلا مانع » • (١٥) فلا يرجى الاتصال بين النفوس فى الحب حسب ابن حزم الا بعد التهيؤ بالرياضة له واذا وسعنا هذا المبدأ وجدنا تصوف الفارابى وابن سينا العقلى •

وأنت ترى ضبطا أفلاطونيا فلسفيا للحب عند ابن حزم ، ثم تجده يعارض محمد بن داود الظاهرى وهو ابن الفقيه المشهور « كان فقيها أديبا شاعرا ظريفا ألف فى الحب العفيف كتاب « الزهرة » « وهو مجموع أدب أتى فيه بكل غريبة ونادرة وشعر رائق » (١١) وتأثر بالفلسفة الهيلينية • فهذه أبيات لمحمد بن داود فى الحب العذرى الأفلاطونى يوردها ابن خلكان فى « وفيات الأعيان » :

أنزه فى روض المحاسن مقلتى — وأمنع نفسى أن تنال محرما
وأحمل من ثقل الهوى ما لو أنه — يصب على الصخر الأصم تهدما
وينطق طرفى عن مترجم خاطرى — فلو لا اختلاسى رده لتكلما
رأيت الهوى دعوى من الناس كلهم — فما أن أرى حبا صحيحا مسلما

كما تجد ابن حزم أيضا يعارض بعض أهل الفلسفة فى ضبطهم ماهية الحب ضبطا يوافق ما اختاره صاحبنا فى كتاب « طوق الحمامة » • فما سر هذا التناقض ؟

إنه فى الحقيقة يوافق محمد بن داود فى فهم الحب ولا يخالفه ولا يخالف أهل الفلسفة الا فى المصطلحات التى قد تسىء الى

---

(١٥) طوق الحمامة ص 66

(١١) ابن خلكان « وفيات الاعيان » ط• القاهرة 1948 ج 3 ص 390

المبادىء الاسلامية فلا تنس أنه فقيه واقرأ قوله فى الرد على محمد بن داود : « لا على ما حكاه محمد بن داود رحمه الله عن بعض أهل الفلسفة أن الأرواح أكر مقسومة لكن على سبيل مناسبة قواها فى مقر عالمها العلوى ومجاورتها فى هيئة تركيبها » (ص 16) فان ابن حزم يرفض تفسير ابن داود الرياضى الميثولوجى اذ يعتبر النفوس أكرا مقسومة أو مشطورة وان الاتصال فى الحب يكون بين النفوس المجاورة فى هيأة تركيبها ولا يسكن المثل الا الى مثله « والشكل يستدعى شكله » . فهذا التفسير الثانى للحب هو أيضا تفسير أفلاطونى .

ألم يذهب أفلاطون الى أن النفوس كانت فى العالم العلوى أو عالم المعقول، خالصة من الجسم والمادة ، تشاهد المثل فى صحبة الآلهة ثم ارتكبت إثما عندما عجزت فى إحدى محاولاتها عن اللحاق بنفوس الكواكب ومشاهدة عالم المثل فكان عقابها الهبوط من العلو الى الجسم فى عالم العناصر وتذهب الأسطورة الاغريقية الى أن الانسان تطاول على الاله زيوس (Zeus) فى محاولته الالتحاق بالعالم العلوى فكان عقابه تقسيم نفسه الدائرية الشكل الى شطرين ذكر وانثى . وامتزجت الأشطار ، وأخذ كل شطر يبحث عن شطره الملائم له فى هيئة تركيبه . ولا شك أن شوق النفوس الى الاتصال توقان الى الكمال وحنين الى الحمى .

غير أن اتصال النفوس لا يكون إلا بحسب مجانستها والتشابه فيما بينها وهذا أبرزه ابن حزم ، فاقرأ ــ لتتيقن من ذلك قوله : « وقد علمنا أن سر التمازج والتباين فى المخلوقات إنما هو الاتصال والانفصال ، والشكل دأبا يستدعى شكله والمثل الى مثله ساكن ، وللمجانسة عمل محسوس وتأثير مشاهد والتنافر فى الأضداد والموافقة فى الأنداد والنزاع فيما تشابه موجود فيما بيننا » (ص 16) والى هذا يذهب محمد بن داود ويوافقه ابن

حزم ولا يخالفه في الحقيقة الا في المصطلحات الرياضية الفلسفية التي قد تسيء الى المبادىء الاسلامية ، فهو يقبل فكرة النفس الكلية الواحدة المشار اليها في القرآن في قوله تعالى « هو الذى خلقكم من نفس واحدة » ويرفض فكرة النفوس التي هي بمثابة الأكر المقسومة • فانه يبقى – رغم اقتباسه التفسير الأفلاطوني للحب – فقيها قبل كل شيء • فاقرأ قوله : « والله عز وجل يقول : هو الذى خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها ليسكن اليها • فجعل علة السكون أنها منه » (ص 16) •

فها هنا فكرة هامة جديدة • فأمعن النظر في قوله : « فجعل علة السكون أنها (أى النفس) منه (أى من السكون) » فالسكون هو الراحة وليس بمعنى انتفاء الحركة اذ النفس حياة والحياة حركة • فخبرني هل تعرف كلاما أحوج الى التفسير الفارابي وتأويل أرسطو من قوله هذا : فهو يريد أن النفس جوهر مستقل بذاته ليست كالجسد الذى ليس له قوام بالنفس ، فهي جوهر روحاني منفصل عن الجسم وهي من السكون والسكون منها • وان شئت فقل إن علتها في ذاتها • ومن كانت هذه صفته فهو باق بقاء السرمد •

ويفيدنا ابن حزم أيما افادة عندما يضيف قوله : « ولو كان علة الحب حسن الصورة الجسدية لوجب أن لا يستحسن الأنقص في الصورة » يريد الأنقص من حيث الجمال الجسدى • ومن هذا تستنتج أن الحب الذى يريده ابن حزم هو الحب العفيف الأفلاطوني الذى ضبطه محمد بن داود الظاهرى في كتابه « الزهرة » وتغنى به في الأبيات التي أوردناها • ففي إمكان النفس في هذا الحب أن تنعم بدون الجسد بنعيم روحاني لأن « عالمها العالم المعتدل الصافي وجوهرها الجوهر الصعاد المعتدل » •

ويضيف ابن حزم قولا هاما ليميز الحب العفيف الذى يكتب فيه عن الحب الشهوانى الخالص : « وأما ما يقع من أول وهلة ببعض أعراض الاستحسان الجسدى واستطراف البصر الذى لا يجاوز الألوان فهذا سر الشهوة ومعناها على الحقيقة » (12)

فانه يختار الحب المتمكن من صميم الفؤاد النافذ فى حجاب القلب أى الحب الذى عرفه صاحبنا وجربه طويلا وأدرك حقيقته بالمعاناة . ولا أدل على ذلك من قوله :

« وانى لأطيل العجب من كل من يدعى أنه يحب من نظرة واحدة ولا أكاد أصدقه ولا أجعل حبه إلا ضربا من الشهوة ، وأما أن يكون ظنى متمكنا من صميم الفؤاد نافذا فى حجاب القلب فما أقدر ذلك . وما لصق بأحشائى حب قط إلا مع الزمن الطويل وبعد ملازمة الشخص لى دهرا وأخذى معه فى كل جد وهزل وكذلك أنا فى السلو والتوق فما نسيت ودا لى قط وان حنينى الى كل عهد تقدم لى ليغصنى بالماء ويشرقنى بالطعام .. » (13) ويمكنك الاقتناع بقول ابن حزم ، فانه كان حقا ألوفا ، ولعل أحسن دليل على ذلك بقاؤه حزينا على جارية أحبها اسمها نعم سبعة أشهر بعد موتها . فها هو يقول : « .. فلقد أقمت بعدها سبعة أشهر لا أتجرد عن ثيابى ولا تفتر لى دمعة على جمود عينى وقلة إسعادها وعلى ذلك فوالله ما سلوت حتى الآن ولو قبل فداء لفديتها بكل ما أملك من تالد وطارف وببعض أعضاء جسمى العزيزة على مسارعا وما طاب لى عيش بعدها ولا نسيت ذكرها ولا أنست بسواها ولقد عفا حبى لها على كل ما قبله وحرم ما كان بعده » (14)

---

(12) طوق الحمامة ص 66

(13) نفس المصدر ص (64 ـ 63)

(14) طوق الحمامة ص 234

ويعتمد ابن حزم على تجاربه الخاصة فى تفسير هذا الحب العفيف كما يعتمد على أشعاره . فها هو يعرف بالحب فى هذه الأبيات :

ودادى لك الباقى على حسب كونه
تناهى فلم ينقص بشىء ولم يزد
وليست له غير الارادة علة
ولا سبب حاشاه يعلمه أحد
إذا ما وجدنا الشىء علة نفسه
فذاك وجود ليس يفنى على الأبد

فهذا الحب متعة روحانية لكن بدون كبت الشهوات كما يتبين لك ذلك من خلال أخبار ابن حزم الغرامية فى رسالته ومن قصته مع الجارية نعم . ولئن كانت شهوانيته مكبوحة فانها فيه لم تمت وقد تنبه لذلك « فون غرنباوم » (Von Grunebaum) (15) حين ذكر أن ابن حزم والعباس بن الأحنف يلتزمان حدود الطهر بدون آن يضطرهما ذلك الى عدم الاخلاص فى تصوير ميولهما . ولعلهما يخالفان محمد بن داود من حيث كبت حبه .

ولا بد من الاشارة ها هنا الى أن الحب العفيف الأفلاطونى عند ابن حزم يختلف عن الحب العذرى فى وضعية المحب وان كانا يتفقان فى الماهية . فان الحزن فى الحب العفيف الأفلاطونى عند ابن حزم « موطأ بالكف والكبح » (16) بينما يموت « المجنون » وآضرابه من العذريين اذا أخفقوا فى حبهم وحزنوا حزنا شديدا فالبين لا يقتل ابن حزم بل هو يتحمله كما يتحمل كل قضاء فى هلع وجزع وحزن شديد وألم مرير . فها هو يقول :

---

(15) فون غرنباوم « دراسات فى الأدب العربى » « أثر العرب فى شعر التروبادور » ص 201

(16) نفس المصدر ص 210

« وقد علمنا انه لا بد لكل مجتمع من افتراق ولكل دان من تناء .. وان هذا (أى البين) ليولد من الحزن والأسف غير قليل ولقد جربناه فكان مرا » (17) فهذه الشكوى المستسلمة تذكرنا شكوى العباس بين الأحنف شاعر الرشيد فى الأبيات التالية :

ما يصنع الصب الحزين جفاه أهل صفائه
لا شىء الا صبره حتى يموت بدائه
أو يشتفى مما يجن إذا خلا ببكائه

وتبدو طرافة ابن حزم جلية فى تعمقه فى تحليل الحب العفيف الأفلاطونى تعمقا لا نجده عند غيره من الأدباء ولا يشك فى أن ابن حزم ومن نحا نحوه أثروا فى شكل أغانى التروبادور وساهموا فى ظهور الحب « الكورتوازى » بطريقة غير مباشرة كما أثبت ذلك « فون غرنباوم » .

فالحب عندهم جميعا « قوة تسمو بالنفس » و « المحبوبة أرفع مقاما من المحب » « والحب الصادق ليس الا رغبة لا يرجى أن تتحقق والحب العفيف حب من أجل الحب » (18) .

فان الشكوى المستسلمة التى وجدناها عند ابن حزم والعباس بن الأحنف وجدها « فون غرنباوم » عند شاعر من الشعراء البروفنساليين وهو « برناردى فنتادور » المتوفى سنة 1150 م اذ يقول :

« أحب أجمل النساء وأشرفهن فى صدق دون تساؤل . فقلبى يعلو بالتنهدات وعيناى ترسلان الدموع لأنى أحبها كثيرا وأتألم

---

(17) طوق الحمامة ص 216

(18) فون غرنباوم « رسالة ابن سينا فى العشق وصلتها بالحب العفيف فى الغرب » نفس المصدر ص 84

فى حبى كثيرا ، ولكن ماذا أفعل ؟ لقد أسرنى الحب وألقى بى فى سجن لا مفتاح له إلا الرحمة فتضن بها سيدتى » (19) •

ويستطيع الباحث أن يجد أوجه شبه أخرى كثيرة فضلا عما آثبته المستشرق النمساوى • فمغامرة الشاعر « يوسف بن هارون الأندلسى المعروف بالرمادى » التى ذكرها ابن حزم فى رسالته (ص 56) والتى يورد بقيتها أبو عبد الله الحميدى صاحب « جذوة المقتبس » (20) تحتوى بذور القصص الغرامية الكورتوازية التى ظهرت فى فرنسا فى القرون الوسطى كقصة الوردة (Le Roman de la Rose) لجان دى مانق Jean de Meung وقصة لانسيلو (Le Roman de Lancelot) لكريتيان دى تروا Chrétien de Troyes فقد فتن الرمادى بامرأة رآها عند باب العطارين بقرطبة كما فتن لانسيلو بملكته الشريفة • فان خلوة هى أيضا شريفة تقول للرمادى « دع عنك هذا ولا تطلب فضيحتى فلا مطمع لك فى البتة » • ويدعوها الشاعر الأندلسى « يا سيدتى » كما يدعو الشاعر البروفنسالى حبيبته « Dame » وحب الرمادى عفيف كحب لانسيلو فهو يقول « إنى أقنع بالنظر » وعندما تغيب حبيبته وتختفى من قرطبة يبحث عنها الرمادى فى كل مكان حتى يكاد ييأس وان حبه الصادق ليس إلا رغبة لا يرجى لها أن تتحقق •

وجدير بالملاحظة أن قواعد شريعة الغرام عند ابن حزم وهى الوفاء والكتمان والخضوع هى نفسها لم تتغير عند التروبادور فى بروفانس •

وفضلا عن ذلك كله فقد رسم ابن حزم فى كتابه « طوق الحمامة » صورة واقعية حية طريفة لحياته وحياة العشاق الظرفاء فى الأندلس وأتحفنا بدقيق استنباطه النفسى وأرانا نفس الأندلسى المرهفة الحساسة وتفننه فى الشؤون العاطفية•

---

(19) دراسات فى الأدب العربى « أثر العرب فى شعر التروبادور » ص 120

(20) أبو عبد الله الحميدى « جذوة المقتبس » ط• القاهرة 1952 ص 347

لماذا أعرض النقاد عن كتاب «نقد الشعر»

يعتبر القرن الرابع الهجرى فى تاريخ الحضارة العربية الاسلامية عصر اكتمالها واكتمال الفنون والعلوم والآداب • وإذ كان ازدهار النقد الأدبى مقرونا بازدهار الأدب ، فقد كان من الطبيعى أن يظهر عصرئذ نقدة أعلام أمثال القاضى الجرجانى مؤلف « الوساطة بين المتنبى وخصومه » والآمدى كاتب « الموازنة بين أبى تمام والبحترى » وقدامة بن جعفر الناقد الذى سلك منهجا غريبا فى كتابه « نقد الشعر » ، وهو ــ لغرابة نقده ــ جدير بأن يقع التعريف به وتعليل إعراض الأدباء والنقاد عنه •

وفى امكانك أن تدرك سر تلك الغرابة بمعرفة أصل قدامة وثقافته ومهنته • غير أن المراجع ضنينه عليك بالمعلومات الضافية عن حياته • وكل ما تستفيده منها أنه رومى الأصل قد نشأ فى عائلة مسيحية ، ثم أسلم بعد التحاقه بديوان الخراج وتوليه رئاسته ، وعاش فى بغداد فى نهاية القرن الثالث وأوائل القرن الرابع اذ كانت وفاته بها حوالى سنة 337 هـ (1) •

---

(1) أنظر : أ ــ دائرة المعارف الاسلامية • 1 • ج 2 ــ ص 1158
ب ــ بروكلمان (G. A. L.) ج 1 ص 228

والتراجم لا تنبئك بعقلية قدامة بل تذكر لك أمورا منها عجمته ونصرانيته قبل إسلامه وصفته كاتب أزمة وتصنيفه فى هذا الموضوع « كتاب الخراج » (2) وهو القسم الذى وصلنا من كتابه « فى صناعة الكتابة » (3) • ومن تلك العناصر تستطيع أن تستنتج أنه رجل إدارى قبل كونه أديبا وأن له خبرة فى بسط الأمور بطريقة واضحة مضبوطة مستوعبة وأن ثقافته وعقليته وميوله بحكم انتسابه الى الروم انما هى أمور تنزع به الى التفكير اليونانى والتحليل المنطقى فى دراسة الشعر العربى وضبط ماهيته والمقاييس التى بها يقاس رديئه وجيده فى كتابه « نقد الشعر » (4) ويمكنك من الآن تنسم صيغة كتاب « نقد الشعر » ولا إخالك الا متوقعا منهج قدامة العلمى المتاز بالضبط والتقسيم واقرار القواعد طبق برنامج محكم • أما كتاب « نقد النثر » فليس له فيه ناقة ولا جمل كما اهتدى الى ذلك عديد من الباحثين مثل الأستاذ « ريجيس بلاشير » (5) الذى اعتبر ذلك الكتاب قد انتحل له عنوان « نقد النثر » نسجا على منوال كتاب « نقد الشعر » •

◆ تحليل كتاب « نقد الشعر » :

تفتح كتاب « نقد الشعر » فتتبين من مقدمته أن مؤلفه انتبه إلى عدم وجود كتاب وضع قبل عصره فى نقد الشعر وتخليص

---

(2) نشر دى قور De Goeje « كتاب الخراج » لقدامة ملحقا بكتاب « المسالك والممالك » لابن خرداذبه بمدينة لايد سنة 1889

R. Blachère et H. Darmaun « Géographies Arabes du moyen age » PARIS 1957, P. 54

(4) قدامة بن جعفر الكاتب البغدادى « كتاب نقد الشعر » عنى بتصحيحه بونباكر وطبع بمطبعة بريل Brill بمدينة ليدن Leiden سنة 1956

(5) انظر فصله فى كتاب : «Classicisme et declin Culturel dans l'histoire de l'Islam » actes du Symposium international d'histoire de la civilisation musulmanes (Boreaux, 25-29 Juin 1956)

جيده من رديئه وإن كان الناس قد عنوا عناية تامة بتصنيف كتب في عروض الشعر ووزنه وقوافيه ومقاطعه ومعانيه والمقصد منه • فان قدامة فخور بتفطنه لعلم جديد سماه تخليص جيد الشعر من رديئه وذلك هو الفن الذى سمى به كتابه « نقد الشعر » ، وحق له الفخر إذ أن « الناس يخطبون فى ذلك منذ تفقهوا فى العلم فقليلا ما يصيبون » • ولما تبين أنهم قصروا الى عهده فى وضع كتب فى نقد الشعر بمعنى تخليص جيده من رديئه أراد أن يبادر بتصنيف كتاب فى هذا الفن ورأى أن يتكلم فيه « بما يبلغه الوسع » • وما يشك فى أنه قصد الاختصاص فى نقد الشعر ، والاختصاص ـ عساك تعلم ـ من صفات العلماء • ومتى نظرت فى مقدمة الكتاب فرأيت جملا لا تقبل الزيادة ولا النقصان وتحريرا ليس فيه مجال للزخرفة والبرقشة حكمت بأن فى أسلوب قدامة ظاهرة علمية طالما انتظرها النقد الأدبى قبله وإن مر بما يشبهها مع ابن سلام الجمحى فى كتابه « طبقات فحول الشعراء الجاهليين والاسلاميين » ومع ابن قتيبة فى « كتاب الشعر والشعراء » •

◆ حد الشعر :

وتنتهى من قراءة المقدمة ثم تنتقل الى الفصل الأول من الكتاب فتقف على تعريف قدامة للشعر بأنه « كلام موزون مقفى يدل على معنى » ، وتدرك بعدئذ أنه إذ يضع هذا الحد الخاص بالنظم لا بالشعر يتخذه أساس بيانه ومنهاجه النقدى فى كامل الكتاب •

وقديما انتبه جهابذة الألفاظ ونقاد المعانى الى عقيم تعريف قدامة للشعر فكشفوا عن غلطه • ألا ترى أن الآمدى صنف فى القرن الرابع الهجرى كتابا سماه « تبيين غلط قدامة بن جعفر فى كتابه نقد الشعر » ، وهذا الكتاب لم يصلنا غير أنا نستطيع

تصوره لمعرفتنا آراء مؤلفه فى الشعر ونقده من خلال كتابه الآخر « الموازنة بين أبى تمام والبحترى » • ومع القاضى الجرجانى فى « الوساطة بين المتنبى وخصومه » تعريف قدامة للشعر ، فوضع له حدا جديدا يراعى فيه الذوق وما لا يدخل فى الشعر تحت حصر ولا يأخذه عد أى كل ما يتجاوز شكل القريض الى الشعور والتجربة الشعرية والموهبة والذكاء ، فقال « الشعر علم من علوم العرب يشترك فيه الطبع والرواية والذكاء ، ثم تكون الدربة مادة له وقوة لكل واحد من أسبابه » • واهتدى ابن رشيق القيروانى فى كتاب « العمدة » الى نقص تعريف قدامة للشعر فأضاف اليه عنصر القصد والنية وقال : « الشعر يقوم ــ بعد النية ــ من أربعة أشياء هى اللفظ والوزن والمعنى والقافية لأن من الكلام موزونا مقفى وليس بشعر لعدم القصد والنية » ، وقال فى نفس باب « حد الشعر وبنيته » : « البيت من الشعر كالبيت من الأبنية قراره الطبع وسمكه الرواية ودعائمه العلم وبابه الدربة وساكنه المعنى ، ولا خير فى بيت غير مسكون ، وصارت الأعاريض والقوافى كالموازين والأمثلة للأبنية أو كالأواخى والأوتاد للأخبية • فأما ما سوى ذلك من محاسن الشعر ، فانما هو زينة مستأنفة ولو لم تكن لاستغنى عنها » ، وفطن أبو العلاء المعرى الى عقيم تعريف قدامة التقليدى للشعر ، فعرفه تعريفا طريفا فى « رسالة الغفران » بقوله على لسان ابن القارح « الشعر كلام موزون تقبله الغريزة على شرائط ان زاد أو نقص أبانه الحس » وبذلك التعريف ربط المعرى الشعر بالوزن أو الموسيقى والايقاع كما ربطه بالحس أو الذوق الذى يبقى المعيار الأهم لقرض الشعر ونقده والحكم عليه بالجودة أو بالرداءة •

◆ تصنيف الشعر والشعراء (الفصل الأول) :

يعتبر قدامة أن الشعر صناعة فيها الجيد والردىء كما هو شأن كل صناعة ويحدو به هذا القول الى تبين طرفين فى الشعر « أحدهما غاية فى الجودة والآخر غاية فى الرداءة وحدود بينهما تسمى الوسائط » . فمن الشعر ما يقرب من الجيد ، ومن الشعر ما يقرب من الردىء ، ومنه ما يكون وسطا بينهما ويقال له على حد تعبيره « صالح أو متوسط أو لا جيد ولا ردىء » . وهكذا يتدرج بطريقة منطقية الى البحث عن العناصر التى تكون الشعر الجيد حتى يمكن الحكم على الشاعر الذى يجمعها بأنه مجيد وعلى شعره بأنه جيد . أما من لم يجمعها فلا يكون مجيدا بل تقرب منزلته من الاجادة أو تبعد عنها بحسب جمعه للكثير او للقليل مما يسميه قدامة نعوت الشعر . وينبهك ذلك الى أن له فى النقد معيارا به يضبط أسباب الشعر ، فلا تفوته نعوته وعيوبه .

نعم وضع قدامة للشعر حدا خاصا هو « كلام موزون مقفى يدل على معنى » ، ثم اتخذه أساس بيانه فى نقد الشعر فى كامل الكتاب . وإنك لتجد فى هذا التعريف أسبابا مفردات أربعة يسميها قدامة مفردات البسائط وهى : اللفظ والوزن والتقفية والمعنى ، وفى هذه المفردات البسائط ما يتألف بعضه مع بعض فيتولد عن ائتلافها أربعة أضرب مركبات الوزن ، وائتلاف المعنى مع الوزن ، وائتلاف المعنى مع القافية . أليس هذا الحصر المنطقى العنيف للشعر بطريقة حسابية صدى لثقافة لا تكاد تمت بسبب الى العقلية العربية وروح الفن ؟ طالما أتعب الشعر ناقديه وها هو ذا قد رضخ واستكان مع قدامة . فلن يفوته فيه حسن ولا عيب .

◆ نعوت الشعر (الفصل الثاني) :

بعد ضبطه الأضرب الثمانية ينتقل قدامة الى درس نعوت الشعر فى الفصل الثاني من كتابه ، ويبدأ بذكر نعوت المفردات البسائط أو ما يسميه أيضا الأجناس المفردات •

أما نعت اللفظ فالرأى عنده « أن يكون سمحا سهل مخارج الحروف من مواضعها عليه رونق الفصاحة مع الخلو من البشاعة » وبدون سابق درس وتحليل يسوق قدامة أمثلة من الشعر يستسيغها ذوقه لتوفر تلك الصفات فيها ، وبذلك ينقلب معلم بيان يعلمك درسا فى البلاغة والصناعة الشعرية ويبتعد عن صفة الناقد • ومتى أمعنت النظر فى منهجيته فى هذا القسم من الفصل الثانى أيقنت أنك بصدد عالم منكب على حل مشاكل شبيهة بما فى المنطق والحسابيات إذ تطغى عليه صرامة العقل ناهيك بأنه عندما يتناول بالنقد بيتا من الشعر فانه لا ينظر الى نعوته الثمانية معا وانما يهتم فى كل مرة بنعت واحد • وقد يكون فى البيت عيوب فلا يلتفت اليها • وهكذا تطغى عليه الروح العلمية والمنطقية ويكون قد فاته أن الشعر لم يخضع يوما للمنطق كما قال البحترى الشاعر المطبوع فى الرد على أبى تمام والشعراء الذين مالوا الى فلسفى الكلام والمعانى التى لا تستخرج إلا بالغوص :

كلفتمونا حدود منطقكم والشعر يزرى بنطقه عجبه
ولم يكن ذو القروح يلهج بالـ منطق ما نوعه وما سببه
والشعر لمح تكفى إشارته وليس بالهذر طولت خطبه

وأما نعت الوزن فالرأى عنده « أن يكون سهل العروض » ومثله هذه الأبيات الغزلية للمنخل اليشكرى التى يطرب لها السامع لحلاوة موسيقاها الشعرية :

ولقد دخلت على الفتا ة الخدر في اليوم المطير
الكاعب الحسناء تر فل في الدمقس وفي الحرير
فدفعتها فتدافعت مشي القطاة الى الغدير
ولقد شربت من المدا مة بالكبير وبالصغير

ومن نعوت الوزن « الترصيع وهو السجع داخل البيت كما فى قول امرىء القيس : مخش مجش مقبل مدبر معا » ٠

وأما نعت التقفية فهى « أن تكون عذبة الحرف سلسة المخرج » وأن تلزم فى المصدر والعجز ، وذلك هو التصريع ٠

ويواصل قدامة عرض النعوت حسب المنهج الذى سطره من قبل ، فيذكر نعوت المعانى ، وأهمها أن تكون المعانى المطروقة موافقة للغرض المقصود منسجمة معه ، وهو ما يسمى عند البلاغيين « لكل مقام مقال » ٠ وليست المعانى عنده ما يعبر عنه فى الفرنسية بكلمة (thèmes) وانما هى الأغراض الشعرية (Genres poétiques) من مديح وهجاء ورثاء وتشبيه ووصف ونسيب ٠

وتعترض قدامة فى هذا البحث قضية الغلو فى الشعر والاقتصار على الحد الأوسط فيحكم بأن الغلو أجود المذهبين وبأن « أحسن الشعر أكذبه » ، وهو حكم جد خطير لأنه يقضى على روح الشعر الذى قراره الطبع وصدق العاطفة والتجربة الشعرية ٠ وما تعليل رأى قدامة أن « أحسن الشعر أكذبه » إلا بتأثره بالسوفسطائيين اليونانيين الذين يحتجون للشىء وضده وينكرون بالمغالطة وجود حقيقة ٠ وما تأثر بهؤلاء فقط لأن أثر « كتاب الخطابة » و « كتاب الشعر » لأرسطو جلى فى « نقد الشعر » ، ويشير « بونباكر » الى فقرتين فى هذا الكتاب يبدو

فيهما قدامة متأثرا بـ « كتاب الأخلاق » لجالينوس و « كتاب المقولات » لأرسطو (6) ·

غير أن قول قدامة « أحسن الشعر أكذبه » مستوحى أيضا من الأدب العربي القديم · فان الشاعر العربي يمدح حينا رجلا راغبا في ماله ويهجوه حين يضن عليه به فلا يستقر على حال · وهو لا يطالب بالصدق ولا بمراعاة القيم الأخلاقية ، وإنما يراد منه اذا تناول معنى أن يجيده · وعلى كل فان النقاد القدامى ما قصدوا بالكذب والصدق في الشعر معناهما اللغوي وإنما قصدوا المعنى الفني أي إجادة وصف ما لا عين رأيت ولا أذن سمعت كما هو شأن المعري مثلا في تصوير مشاهد الآخرة في « رسالة الغفران » فصح فيه قول بعضهم « إن يكن الفنان كاذبا فان الفن صدق » ·

وينتقل قدامة الى ذكر نعوت المعاني أي الأغراض الشعرية ويبدأ بنعت المديح وهو ما قاله عمر بن الخطاب عند ذكر زهير « ألا يمدح الرجل إلا بما يكون للرجال » · والفضائل التي بها يمدح الرجال أربعة قد ذكرها أفلاطون وأرسطو والفارابي وإخوان الصفاء والغزالي وغيرهم من الفلاسفة وجاراهم فيها قدامة وهي العقل والشجاعة والعدل والعفة · وتلك خلال رئيسية على الانفراد يتفنن الشاعر في تركيب بعضها مع بعض فيحدث من ذلك التركيب ستة أقسام ·

واذ كان الهجاء ضد المديح يعلن قدامة على عادته في تسلسل بحثه وانسجام عناصره أن درسه لنعت المديح « قد سهل السبيل الى معرفة وجه الهجاء » · واذ قد حددت الفضائل التي يمدح بها الرجل ، فأضدادها هي الصفات التي يجب أن يجيء الهجاء

---

(6) انظر مقدمة كتاب « نقد الشعر » بقلم بونباكر

وفقا لها « فكلما كثرت أضداد المديح فى الشعر كان أهجــى » • وليس ثمت فرق بين المراثى والمدائح عنده إلا فى الصياغة ولا أدل على ذلك من قوله : « انه ليس من فرق بين المرثية والمدحة فصل الا آن يذكر فى اللفظ ما يدل على أنه لهالك مثل « كان » و « تولى » و « قضى نحبه » وما أشبه ذلك » •

ثم يتعرض لنعت التشبيه ونعت الوصف ويختم بنعت النسيب المتميز عن الغزل « فكأن النسيب ذكر الغــزل والغــزل المعنــى نفســه » •

◆ الصور البلاغيــة :

بعد إتيانه على جميع نعوت الأغراض الشعرية واحــدا بعد واحد ، يتدرج قدامة الى نعوت ما يعم جميعها ، وهى الصــور البلاغية ، ويعتبر نفسه واضع علم لم يسبق إليه ولذلك يصعب عليه آحيانا إيجاد المصطلحات الدقيقة • ومن الغريب أنه يبدو غير مطلع على « كتاب البديع » لابن المعتز وكتــاب « البيــان والتبيين » للجاحظ ، وقد ألفا قبل ظهور كتابه « نقد الشعر » ولعله تجاهلهما لأن ابن المعتز والجاحظ لم يتبعا فيهما طريقــة علمية • وقد ذكر صاحب « كتاب البديع » ثــلاث عشرة صــورة بلاغية ، فأضاف اليها مؤلف « نقد الشعر » خمسا ، فكان عــدد صوره ثماني عشرة •

ومتى تأملت هذا القسم الخاص بالصور البلاغية وجدت قدامة يتخبط فى أوعار فن لم يدركه أحيانا تمام الادراك اذ هو بصدد فن فى حالة مخاض ، وكان قدامة يشعر بأن ميدان البلاغة لــم يزل زمن تأليفه « نقد الشعر » متموجا لا تستقر فيــه قــدم ، ناهيك بأنه يسمى الطباق مثلا تكافؤا فى قول طرفة : « بطــىء عن الجلى سريع الى الخنى » ، ويعد الايغال مــن المحــاسن فى

الشعر ، والايغال هو أن يتم المعنى قبل القافية ، فتأتى القافية لضرورة الشعر ، ويعد هذا من العيوب ويسمى حشوا عند العسكرى فى « كتاب الصناعتين » وعند ابن رشيق فى « كتاب العمدة » • ومثال ذلك إمرىء القيس :

كأن فتات العهن فى كل منــزل نزلن به حب القنــا لم يحطــم

ومعنى البيت يتم بدون ذكر « لم يحطم » •

◆ عيوب الشعر (الفصل الثالث) :

وبعد إتيانه على ما قدر أنه نعت للشعر يستهل قدامة الفصل الثالث على طريقته العلمية بقوله : « أحب أن أبتدىء بذكر عيوب الشعر وأذكر أجناس ذلك على الترتيب الذى رتبت النعوت عليه وبحسب تلك السياقة » ، ويسترسل فى عرض عيوب الأجناس الأربعة المفردات (اللفظ والوزن والقافية والمعانى) ، فيأتى عليها جميعا ، ثم يسوق عيوب الأقسام الأربعة المؤتلفة حسب المنهج الذى سلكه فى الفصل الثانى الخاص بنعوت الشعر •

تجلت لك الآن الصبغة العلمية لكتاب « نقد الشعر »وأيقنت أيضا أن طريقة قدامة تعليمية محضة ، غايتها تلقين الصناعة الشعرية • لكن هذا الكتاب حافل أيضا بالنقد التحليلى لأبيات شعرية مما يدل على أن مؤلفه ناقد صاحب ذوق فضلا عن كونه بلاغيا يعلم فن البديع والصناعة الشعرية •

◆ قدامة الناقد :

ولعل أهم ما احتواه فصل عيوب الشعر ما ذكره قدامة عن شاعر جاءه يستفتيه فى بيتين من الشعر هما :

فيا أيها الحيران فى ظلم الدجى
ومن خاف أن يلقاه بغى من العدى
تعال اليه تلق من نور وجهه
ضياء ومن كفيه بحرا من الندى

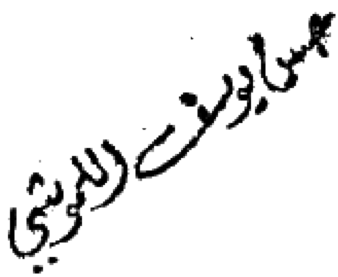
قال قدامة : « وقد كان الرجل يسمعنى كثيرا أخوض فى آشياء من نقد الشعر فيعى بعض ذلك ويستجيد الطريق التى أوضحها له • فلما وقع هذان البيتان فى قصيدة له ، ولاح له ما فيهما من العيب ولم يتحققه ، صار الى وذكر أنه عرضهما على جماعة من الشعراء وغيرهم ممن ظن أن عنده مفتاحا له وأن بعضهم جوزهما وبعضهم شعر بالعيب فيهما ولم يقدر على شرحه » (7) •

فهذه الفقرة جد مفيدة لتبين الفرق بين نقد الشعر وتأليفه • فالأديب يقرأ القصيدة ويتذوقها إن كانت جيدة ويمجها إن كانت رديئة ، ولكنه قد لا يستطيع إبراز نعوتها وعيوبها أما الناقد فهو يفهم القصيدة ويتذوقها أو لا يتذوقها ، ثم يستطيع شرحها وإبراز نعوتها وعيوبها قبل أن يصدر عليها حكمه • وهذا ما جرى لقدامة مع الشاعر الذى جاء يستفتيه فى بيتين له • فهو فخور بأن له آلة فى النقد يستجيدها الناس ، ولئن كان ناقدا ذائع الصيت فى عصره حسب ما يظهر فى الفقرة المتقدمة فقد كان يشرح الشعر ويعلل نعوته وعيوبه على ضوء القواعد التى سطرها من قبل فى كتابه « نقد الشعر » ، وذلك ما لم يقبله نقدة أعلام كالقاضى الجرجانى والآمدى اقتنعوا بأن النقد الأدبى هو تجنب إخضاع الأدب لقواعد مضبوطة من قبل مع الحرص على فهم الأثر وإفهامه لمن يطلبه وإبراز نعوته وعيوبه قبل الحكم عليه •

---

(7) كتاب « نقد الشعر » ص 123

ومهما غلط قدامة فى نقد الشعر ، فمن الانصاف أن يعترف له ببعض المزايا كوضعه قواعد وضبطه المصطلحات وتجديده مفاهيمها فى فن البلاغة ، ومحاولته الخروج من النقد الفوضوى الى النقد المنهجى • غير أن غلطه متمثل فى جعل الشعر عملية عقلية تقوم على احصائيات وقواعد الأمر الذى أدى بالنقدة الأدباء أمثال القاضى الجرجانى والآمدى وابن شرف وابن شهيد وغيرهم كثير الى الاعراض عن كتاب « نقد الشعر » •



حقيقة الشعر والنقد الأدبي في «رسالة الغفران للمعري»

ليست نظرة « قدامة بن جعفر » إلى الأدب فى كتابه « نقد الشعر » نظرة أديب ، إنما هى نظرة عالم حاول تخليص جيد الشعر من رديئه ، فوضع للشعر حدا خاصا هو « كلام موزون مقفى يدل على معنى » فجفف الشعر بهذا الضبط وأمات الأدب • وقديما انتبه جهابذة النقد الأدبى الى مجازفة « قدامة » فكشفوا عن أغلاطه فألف « الآمدى » فى القرن الرابع مثلا (تبيين غلط قدامة فى كتابه نقد الشعر) وفطن أبو العلاء المعرى بعده بقليل الى عقيم تعريف قدامة التقليدى للشعر ، فعرفه تعريفا فى « رسالة الغفران » فقال على لسان « ابن القارح » مخاطبا (رضوان) حارس الجنة ومحاولا رشوته بمدائحه كى يسمح له بالدخول الى الفردوس : « وقد مدحتك بأشعار كثيرة ووسمتها باسمك • فقال (رضوان) : وما الأشعار؟ فانى لم أسمع بهذه الكلمة قط الا الساعة • فقلت الأشعار جمع شعر والشعر كلام موزون تقبله الغريزة على شرائط إن زاد أو نقص أبانه الحس »:(1) فالفرق كبير بين هذا التعريف والتعريف التقليدى الذى وجدناه عند قدامة • فكأنى بالمعرى الناقد الفذ

(1) المعرى « رسالة الغفران » تحقيق وشرح الدكتورة بنت الشاطىء ط• القاهرة 1950 ص 147

فطن الى روح الشعر ، فمج التحديد الذى ضبطه قدامة وجدد مفهوم الشعر بأن ربطه بالموسيقى أى بالطرب ولـذة السمـاع وربطه أيضا بالغريزة أى بالفطرة والطبع • وألح المعرى فـى نقده على عنصر هام فى الشاعر هو الطبع وعلى عنصر آخـر هام فى الشعر هو الموسيقى فربط بين الطبع وبين الأوزان من جهة وبين الأوزان والموسيقى والرقص من جهة أخرى • وكذلك وجد ابن رشيق صلة متينة بين الشعر والموسيقى فقال « وقيل مقود الشعر الغناء به » فان الأوزان الشعرية فى نظـر المعـرى موهبة يفطر عليها الشاعر لا علم يتعلمه ولا أدل على ذلك مـن قوله وهو يتحدث عن رجل لا يميز بين المنظوم والمنثور : « ولا غريزة له فى معرفة الأوزان » (2) وجدير بالذكر أن الرجل كان يقول الشعر • ويعرف المعرى الأوزان بقولـه : « الأوزان هـى التى تصلح أن يرقص عليها » وهكذا يبدو أبو العـلاء عصريـا جدا •

آجل إن الصلة متينة بين الشعر والموسيقـى والرقـص إذ لا رقص إلا على نغمات موسيقية وقد ربط بول فاليـرى Paul Valéry فى العصر الحديث بين الشعر والرقص من جهـة وبين النثر والسير من جهة آخرى (3) والرأى عنده أن الشعـر غاية فى ذاته كالموسيقى فهى كالرقص وقيـل إن أصـل الرقص الدور وفى الدور عود على بدء • فان ربـط المعـرى الشعـر بالموسيقى لا يحتاج الى تلحين • وعساك تذكر الخصومـة التى قامت بين « ستيفان ملارمى » Stéphane Mallarmé وبين الموسيقار المشهور (Debussy) وسببها تلحين هذا الموسيقار

(2) رسالة الغفران ص 548

(3) انظر Paul Valéry «Poésie et pensée abstrairte» in variété I

فاتحة قصيد « لملارمى « «Le Prélude à l'après-midi d'un faune» فقد غضب الشاعر وقال للموسيقار إن قصيدى لا يحتاج الى تلحينك وكذلك الشعر فى نظر أبى العلاء موسيقى قبل كل شيء الامر الذى جعله لا ينظر بعين الرضا الى « الزحافات » لما تدخله من ضيم على موسيقى الشعر ، وكأنى بالمعرى إذ عرف بالشعر تعريفا طريفا فطن لروح الشعر الحق .

ومن الأمور الهامة التى تعرض لها المعرى فى نقده مسألة تحقيق الروايات فانه حاول فى « رسالة الغفران » إقامة الدليل على زيف الأشعار . فاذا أراد دحض قصيد أو أبيات شعرية منحولة عرضها فى الجنة عن طريق ابن القارح على من نسبت اليه فيكون موقفه منها إما الرفض أو القبول أو السكوت . وفى السكوت دليل على أن أبا العلاء يتحرج من بعض الروايات ويفضل الموقف الحيادى خشية أن يرمى بالتزييف . ويقول ابن القارح للنابغة الذبيانى : « أنشدنا كلمتك التى أولها :

ألما على الممطورة المتأبدة أقامت بها فى المربع المتجرد

فيقول « أبو أمامة » : ما أذكر أنى سلكت هذا القرى قط » (4) فهذا مطلع دالية منسوبة الى النابغة الذبيانى فى وصف « المتجردة » زوج النعمان . والقصيد ضعيف مهلهل أنكره النابغة عندما عرض عليه فى الجنة وأنكر المعرى بهذه الصورة أن ينسب الى الشاعر الجاهلى . الا أنه نفى عنه الانتحال اذ لم ينسب الشعر الى النابغة عن قصد وتطوع « ولكن على معنى الغلط والتوهم » ويقول « لعلها لرجل من بنى ثعلبة بن سعد » ولم يحقق اسمه . وينكر أحيانا نسبة أبيات شعرية الى الشاعر جملة ، ويردها بدعوى الانتحال معتمدا على ذوقه ، فيقرأ ابن

---

(4) رسالة الغفران ص 96

القارح أبياتا يظن أنها لأعشى قيس فيقول أعشى قيس « ما هذه مما صدر عنى وانك منذ اليوم لمولع بالمنحولات » (5). فهذه طريقة فى التحقيق والنقد ليست علمية اذ يعتمد فيها المعرى على ذوقه .

ويبدو اعتماده على الذوق خاصة فيما جرى بين ابن القارح والنابغة الجعدى ، فيقول الشيخ .. لنابغة بنى جعدة يا (أبا ليلى) أنشدنا كلمتك التى على الشين التى تقول فيها :

ولقد أغدو بشرب أنف قبل أن يظهر فى الأرض ربش
معنا زق الى سمهة تسق الآكل من رطب وهش ..

فيقول (نابغة بنى جعدة) : ما جعلت الشين قط رويا ، وفى هذا الشعر ألفاظ لم أسمع بها قط : ربش ، وسمهه ، وخش (6) فبالاعتماد على ذوقه الخاص يرفض المعرى هذه الأبيات لسببين اثنين : لغرابة بعض الألفاظ وشذوذها أولا ثم لاستعمال الشين رويا فى القصيد فيقول : « ما جعلت الشين قط رويا » والرأى عندى أنه كره أن تكون الشين رويا لأنها تشين القصيد . وما أقرب هذا الرأى من رأى الجاحظ فى «كتاب الحيوان» إذ جرى يوما شىء من ذكر التشيع والشيعة فأنكر رجل إباضى ذلك واشتد غضبه . فقال الجاحظ : « فتوهمت أن ذلك انما افتراه للاباضية التى فيه وقلت : وما على أن سألته .. فقلت : وما أنكرت من التشيع ومن ذكر الشيعة ؟ قال : أنكرت منه مكان الشين التى فى أول الكلمة ، لأنى لم أجد الشين فى أول كلمة قط إلا وهى مسخوطة مثل شؤم ، وشر ، وشيطان ، وشغب .. وشيب ، وشين ، وشراسة . » (7)

---

(5) رسالة الغفران ص 192
(6) رسالة الغفران ص 97
(7) الجاحظ كتاب الحيوان ط. : عبد السلام هارون ج : 3 ص 23

ويستمعل المعرى أيضا طريقة الموازنة بين الأساليب لتحقيق الشعر ، وهذه طريقة شعورية (Subjective) فان باله لا يرتاح للتسميط المنسوب الى امرىء القيس ، فيقول ابن القارح : « آخبرني عن التسميط المنسوب اليك ، أصحيح هو عنك وينشده الذى يرويه بعض الناس :

يا صحبنا عرجوا تقف بكم أسج
مهرية دلج فى سيرها معج

طالت بها الرحل الخ ..

فيقول : لا والله ما سمعت هذا قط وإنه لقرى لم أسلكه ، وان الكذب لكثير وأحسب هذا لبعض شعراء الاسلام » (8) .

ويوازن المعرى بين أسلوب هذا التمسيط وأسلوب أبيات صحت نسبتها فى نظره الى امرىء القيس فيقول الشاعر الجاهلى : أبعد كلمتى التى أولها :

ألا انعم صباحا أيها الطلل البالى
وهل ينعمن من كان فى العصر الخالى

وقولى :

خليلى مرابى على أم جندب
لأقضى حاجات الفؤاد المعذب

يقال لى مثل ذلك ؟ (9) ويبدى المعرى رأيه فى الرجز وهو رأى جل نقاد الأدب فيقول « والرجز من أضعف الشعر ، وهذا الوزن من أضعف الرجز » يريد وزن تسميط امرىء القيس .

---

(8) رسالة الغفران ص : 230 ـ 232
(9)

أما الشعر المنسوب الى آدم وحواء والأمم البائدة أى الشعر الأسطورى فان أبا العلاء يرفضه تماما وشأنه فى ذلك شأن ابن سلام الجمحى فى كتابه « طبقات الشعراء الجاهليين والاسلاميين » فان آدم فى نظر المعرى لم يكن ينطق بالعربية فى الدنيا إذ هى لغته فى الجنة . يقول ابن القارح لآدم فى الفردوس : وكذلك يروون لك ـ صلى الله عليك ـ لما قتل (قابيل) (هابيل)

تغيرت البلاد ومن عليها
فوجه الأرض مغبر قبيح

وأودى ربع أهليها فبانوا
وغودر فى الثرى الوجه المليح (10)

فيقول آدم : « أعزز على بكم معشر بنى . إنكم فى الضلالة منهمكون . آليت ما نطقت هذا النظم ولا نطق فى عصرى ، وإنما نظمه بعض الفارغين فلا حول ولا قوة الا بالله . كذبتم على خالقكم وربكم ، ثم على آدم أبيكم ثم على حواء أمكم وكذب بعضكم على بعض ومآلكم فى ذلك الأرض » (11) فيبدو من هذا القول أن المعرى يعتمد اعتمادا كبيرا على ثقافته الواسعة وذوقه السليم وعلى عقله خاصة لدحض بعض الروايات . ودرس المعرى مسائل أدبية أخرى تمكننا من معرفة معياره فى النقد الأدبى ، نذكر من بينها الخصومة حول الفحول الجاهليين فقد اتخذ موقفا من النابغة والأعشى ، فجعل الأعشى رابع شعراء فحول أربعة جاهليين وهم امرىء القيس وزهير والنابغة الذبيانى والأعشى ،وفضله على النابغة الجعدى القائل للأعشى فى مجلس عقد بالجنة بمحضر ابن القارح « أغرك أن عدك

---

(10) رسالة الغفران ص 283

(11) رسالة الغفران ص 285

بعض الجهال رابع الشعراء الأربعة ؟ وكذب مفضلك ، وإني لأطول منك نفسا وأكثر تصرفا • ولقد بلغت بعدد البيوت ما لم يبلغه أحد من العرب قبلي •• » (I2) فانك ترى أن معيار بعض النقاد وهو معيار النابغة الجعدى هاهنا ، في تفضيل شعر شاعر على شعر غيره طول النفس والتصرف في أغراض الشعر المتنوعة ، وكثرة الشعر • وهذا المعيار معيار النقاد العرب بصفة عامة وإن أعوزه عنصر هام هو جودة الشعر ، كما يتضح لك ذلك في كلام أبي عمرو بن العلاء المسجل في كتب الأدب القديمة : « لقد كثر هذا الشعر وحسن حتى لقد هممت بروايته » •

على أن الأسباب التي من أجلها فضل النابغة الجعدى شعره على شعر الأعشى واهية أو ينقصها شيء في نظر الأعشى • ويرى المعرى رأيه إذ فضله على النابغة فنهض نابغة بني جعدة مغضبا وأدبر وقد خسر المناظرة • فاقرأ لمزيد تيقن من ذلك قول أبي العلاء : « فيقول أبو بصير : أتقولِ هذا وان بيتا مما بنيت ليعدل بمائة من بنائك وأن أسهبت في منطقك فان المسهب كحاطب الليل » فها هو يجعل النابغة الجعدى حاطب ليل يتكلم بالغث والسمين ويخلط في شعره كحاطب بالليل يحطب كل ردىء وجيد لأنه لا يبصر ما يجمع •

فملاك الأمر في الشعر حسب المعرى الجودة لا الاسهاب لأن في الاسهاب خطر خلط الغث بالسمين • فهذا هو معياره في النقد ، تبيناه من موقفه من الفحول الجاهليين •

وقد اتخذ موقفا من الشعراء الذين قامت حولهم خصومات أدبية ونخص بالذكر منهم « ابن هانيء » متنبي الغرب الاسلامي

(I2) رسالة الغفران ص I22

الذى ملأ هو الآخر عصره وشغل الناس ، ولكن المشارقة ضربوا عنه صفحا ولم ينصفوه وجدير بالذكر أن أبا العلاء أنصفه وحكم له بجودة الشعر • فاقرأ قول المعرى فى القسم الثانى من الرسالة أى فى قسم الرد على ابن القارح : وكان لهم فى المغرب رجل يعرف (بابن هانى) وكان من شعرائهم المجيدين فكان يغلو فى مدح المعز أبى تميم معد غلوا عظيما حتى قال :

حل برقادة المسيح حل بها آدم ونوح
حل بها الله ذو المعالى وكل شىء سواه ريح (13)

أما موقفه من أبى تمام فهو موقف المعجب بشعر الشاعر لكنه إعجاب لا يخلو من احتراز لتبين أبى العلاء ما فى شعر الشاعر من مآخذ • وقد اتخذ أبو العلاء موقفا صريحا من المتنبى فعظم شأنه وهو مقتنع بذلك لأنه درس شعره وعلق عليه فى تصنيف سماه « معجز أحمد » والمتنبى كالنبى عليه السلام اسمه أحمد ومعجزته شعره أى كلام ومعجزة النبى القرآن • فدين على المعرى أن يقدسه •

ومن طريف ما طرق المعرى فى « رسالة الغفران » مسألة السرقات الشعرية • فقد اتفق جل نقاد العرب على أن الأخذ من القدامى شىء ضرورى لأن المعانى الشعرية فى نظرهم محدودة فيقولون انها « قائمة فى صدور الناس » و (متصورة فى أذهانهم) ومطروحة (يعرفها العربى والعجمى) فعلى الشاعر أن يتناول المعانى القديمة فيولدها ويزيد عليها ويجددها ، وهو بذلك لا يعتبر مختلسا ولا سارقا • وإن رأى المعرى فى السرقات الشعرية كرأى غيره من النقاد العرب كالآمدى والقاضى الجرجانى وابن شرف وابن رشيق ، قبل كل

---

(13) رسالة الغفران ص 400 والبيتان ليسا لابن هانى

شيء • وقد فات ذلك أمجد الطرابلسي (14) فهذا ابن القارح يقول في دفاعه عن أبي تمام : « انما ينكر عليه المستعار • وقد جاءت العارية في أشعار كثيرة من المتقدمين (15) والعارة والعارية ها هنا بمعنى السرقات الشعرية » • فليس موقف المعري هذا من السرقات طريفا •

إلا أن المعري وإن اتفق مع بقية النقاد العرب في هذه الفكرة ، شذ عنهم في فكرة أخرى فأمتعنا فانظر الى قول ابن القارح وهو يخاطب « عنترة العبسي » واني اذا ذكرت قولك : « هل غادر الشعراء من متردم » لأقول : « إنما قيل ذلك وديوان الشعر قليل محفوظ ، فأما الآن فقد كثرت على الصائد الضباب ، وعرفت مكان الجهل الرباب ولو سمعت ما قيل بعد مبعث النبي صلى الله عليه وسلم لعتبت نفسك على ما قلت ، وعلمت أن الأمر كما قال « حبيب بن أوس » :

فلو كان يفني الشعر أفناه ما قرت
حياضك منه في العصور الذواهب
ولكنه صوب العقول اذا انجلت
سحائب منه أعقبت بسحائب (16)

ها هنا يشذ المعري عن النقاد الذين اعتبروا المعاني محدودة ، فهو بالعكس يقول باستحالة نضوب المعاني الشعرية ، ودليله على ذلك أن المحدثين أتوا بكثير من المعاني المستحدثة • وعساك تذكر بيت المعري :

---

(14) النقد واللغة في رسالة الغفران : مطبعة الجامعة السورية 1951 فان نظرة المؤلف الى النقد عند المعري نظرة سريعة

(15) رسالة الغفران ص 83

(16) رسالة الغفران ص 236 ــ 237.

وإنى وإن كنت الأخير زمانه لآت بما لم تستطعه الأوائل

وهو القائل فى « رسالة الغفران » لعنترة : « لو علمت ما جاء به الشعراء من بعدك لوقفت حائرا » ٠

وقد تسألنى بعد هذا كله هل لأبى العلاء مذهب فى النقد الأدبى؟ فدونك كتاب أمجد الطرابلسى « النقد واللغة فى رسالة الغفران » فانظر فيه تجد أن صاحبه لا يعينك كثيرا لتتبين هذا المذهب ، اذ قدم آراء المعرى النقدية المبعثرة فى رسالة الغفران فى صورة مشتتة ، وان قسم بحثه الى فصول ٠ فقد غابت عنه أحيانا الصلة بين تعريف المعرى الشعر وبين رأيه فى الأوزان الشعرية والزحافات ٠ وذلك أنه حدثنا عن تعريف المعرى الطريف للشعر فى الفصل الأول (ص 4I) وعن الأوزان الشعرية والزحافات فى الفصل السادس (ص 95) ٠ وقد بينا فى أول بحثنا الصلة بين هذه العناصر ٠ وعلى كل فانه يعسر إدماج آراء المعرى النقدية فى هيكل نقدى لأن هذه الآراء مشتتة فى الرسالة ٠ ولست أعنى أنك لا تجد عند المعرى فى رسالة الغفران نماذج من النقد الصحيح المتمثل فى فهم النص أولا وتحليله وإفهامه القارىء ثانيا والحكم عليه ثالثا ٠ فلعلنا نصل الى إبراز عناصر مذهب المعرى فى النقد الأدبى بالعود الى نماذج من النقد الصحيح ٠

فقد علل أبو العلاء استقامة أبيات من قصيد لحسان فى فتح مكة عابها النقاد بدعوى أنها لا توافق الموقف الذى قيلت فيه ، فذهب المعرى الى أنها من باب الخيال ، فاقرأ : « يمر (حسان بن ثابت) فيقولون : أهلا أبا عبد الرحمان ، ألا تحدث معنا ساعة ؟ فاذا جلس اليهم قالوا : أين هذه المشروبة من سبيئتك التى ذكرتها فى قولك :

كــأن سبيئــة مــن بيــت رأس يكــون مزاجهــا عسل ومــــاء
عــلى أنيابهــا أو طعــم غــض من التفــاح هصــره اجتنــــاء
عــلى فيهــا اذا مــا الليل قلت كواكبــه ومــال بهــا الغطــاء
اذا ما الأشربــات ذكرن يومــا فهــن لطيــب الــراح الفــداء

ويحك • أما استحييت أن تذكر مثل هذا في مدحتك رسول الله صلى الله عليه وسلم • فيقول : إنه كان أسجح خلقا مما تظنون ولم أقل إلا خيرا ، لم أذكر أني شربت خمرا ولا ركبت مما حظر أمرا وانما وصفت ريق امرأة يجوز أن تكون حلالى ، ويمكن أن أقوله على الظن » (17) •

فهذه الأبيات من قصيد لحسان في فتح مكة قيلت في عهد الرسول وللتغني بانتصار الاسلام ، وللاشارة الى خطة دبرت للدخول الى مكة من كداء ، ومن الغريب أن يبتدىء الشاعر قصيدته على هاته الصورة • ويجد المعرى مبررا لموقف حسان اذ اعتبر أنه قال هذه الأبيات إما صادقا يصف « ريق امرأة يجوز أن تكون حلاله » وإما على سبيل الخيال •

على أننا اليوم لا نرضى بحجة الخيال فحسب بل نقول : إن الاسلام مازال في فترة تكون آنذاك وان السنة الجاهلية التي لا تعرف للحياء وجها بقيت وعساك تعلم أن العوائد لا تزول بسرعة ، ففي مطلع القصيد حب وراح وشهوانية لا تشمئز النفوس يومئذ منها ولا ترى فيها عدم تماش مع الروح الاسلامية • ونحن بالمدينة ولما يستقر الرسول بمكة والخمر لما تحرم • ثم هذه قصيدة مثالية نسج فيها حسان على منوال الفحول الجاهليين ، ولم يفلت من ضغطهم إلا بمقدار باستعمال اللغة السهلة العذبة والنفس الغنائي الذى يذكرك شعر بعض الشعراء المحدثين • ولست أريد أن القصيد حتما منحول •

---

(17) رسالة الغفران ص 128

ومهما يكن من أمر فان ملاحظة المعرى عندما قال : انما جاء الشاعر بهذا الاستقلال على سبيل الخيال تبقى طريفة • فلعل حسانا يريد بهذا الخيال وبهذا النفس الغنائي أن يسترعي الأسماع اذ القول شأن عظيم عند العرب وفي عهد الرسول صاحب الرسالة الجديدة وباعث مجتمع جديد خاصة ، والقول في السياسة « ينفذ مالا تنفذ الابر » حسب الأخطل ويريد جميع الشعراء أن يسترعوا الأسماع وأن يصلوا بالخيال وبالنفس الغنائي وبفضل كلمات تنسق تنسيقا خاصا الى إحداث تلك الحال التي يطلق عليها « بول فاليرى » عبارة « الحال الشعرية » (18) •

من هذا التحليل لنموذج من نقد المعرى ومما سبق يبدو أن مذهب أعلام النقد الأدبي في القرون الوسطى كالآمدى والجرجاني وابن شهيد هو مذهب المعرى اذ يعتمد المعرى قبل كل شيء على ذوقه وحسه ، وذوقه ذوق الأديب ، ثم على علمه باللغة وبتاريخ الأدب ، وعلى العقل • فقد رأى البشرية في ضلال فانتقد أوهام البشر الدينية والفلسفية والأخلاقية واللغوية وأراد هدايتهم بعقله • فانك تجد ذوقه يمج أبياتا من نونية امرىء القيس الشهيرة بدعوى أن فيها زيادات ينكرها السمع • فيقول : « هل كانت غرائزكم لا تحس بهذه الزيادة » وفي الزحاف يقول : « فان الغرائز تحس بهذه المواضع » (19) • ويتحدث عن رجل لايميز بين المنظوم والمنثور فيقول : ولا غريزة له في معرفة الاوزان ، (20) وعن امرأة يقول : وكانت المرأة تحس بذلك •

(18) انظر I P. Valéry « Variété » I

(19) رسالة الغفران ص 229

(20) رسالة الغفران ص 548

ويمتزج ذوق المعرى الأدبى بذوقه اللغوى . فكثيرا ما يلجأ صاحبنا عن طريق ابن القارح دائما الى تحليل الأبيات الشعرية تحليلا لغويا ، فتبدو من خلال ذلك نزعته اللغوية فى النقد . وشأن المعرى كلغوى ونحوى عظيم ناهيك بأنه شرح ديوان المتنبى وسماه « معجز أحمد » وشرح ديوان أبى تمام وسماه « ذكرى حبيب » وعلق على ديوان البحترى وسماه « عبث الوليد » .

أضف الى ما تقدم أنك فى « رسالة الغفران » تغنم نوعا من النقد الفنى تجده عند ابن شهيد فى « التوابع » وعند ابن شرف القيروانى ، فى « مسائل الانتقاد » وتبدو هذه الكتب النقدية نوعا من المقامات من حيث الترف اللفظى . فغرضها فنى قبل كل شيء اذ يقصد هؤلاء الأعلام التسلية ثم الافادة . فان أبا العلاء يتفنن فى رسالته فيستعمل عبارات قصيرة فى قالب فنى ينقد بها الشعر او الشاعر وتكون ثكلى بالمعانى كقول عنترة عندما أنشده ابن القارح أبياتا لأبى تمام : « أما الأصل فعربى وأما الفرع فنطق به غبى » (21)

وهكذا يتجلى لك من هذا البحث أن نقد المعرى نقد فنى وأن صاحبه انفرد عن أعلام النقد بمسائل طريفة كتعريفه بالشعر ورأيه فى الأوزان والزحافات والسرقات الشعرية واتفق معهم فى مسائل آخرى وبقطع النظر عن هذه الأمور كلها نجد عند المعرى نماذج من النقد التحليلى الصحيح كما نفهمه اليوم .

---

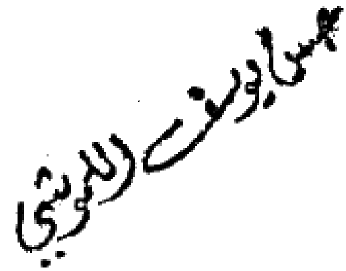
(21) رسالة الغفران ص 83

الفهرس

الموضوع **الصفحة**

- توطئة 5
- مراحل حياة ابن خلدون 9
- عبقرية ابن خلدون 17
- مع ابن خلدون فى منهجه التربوى 35
- العقوبة عند المربين التونسيين فى القرون الوسطى 46
- سعيد بوبكر وغربة جيل 65
- الشابى والمرأة 98
- الغربة فى أدب الشابى – مفهومها وأبعادها 120
- شعراء تونسيون فى معركة السفور والحجاب 150
- مع الشيخين راجح ابراهيم وسالم بن حميدة فى جدلية بين القديم والجديد 170
- مبدأ الحركة وفلسفة الذات فى شعر محمد إقبال وتراثه الفكرى 190
- مسرحية أهل الكهف لتوفيق الحكيم 214
- الجاحظ من خلال أسلوبه 221
- مع الجاحظ المفكر الاجتماعى 240
- مع الجاحظ السياسى – الشعوبية من خلال مؤلفاته 254

- مع الجاحظ وحزب النابتة 276
- مع أعلام أدب الرحلات عند العرب 306
- هل عرف العرب القدامى جزر اليابان وبلاد الصين ؟ 314
- رسالة ابن فضلان بين التقرير السفارى وأدب الرحلة 322
- مساهمة فى التعريف بتزاوج الأنغام العربية والفارسية وبأهم مسالك الغنـاء 364
- ماهية الحب حسب ابن حـزم 392
- لماذا أعرض النقاد عن كتاب « نقد الشعرى » 403
- حقيقة الشعر والنقد الأدبى فى رسالة الغفران 415



تم طبع هذا الكتاب
بمطبعة الشركة التونسية لفنون الرسم
فى شهر ماى 1976 بتونس



ولد أحمد خالد في 13 جويلية 36 بسوسة خريج دار المعلمين العليا بتونس وكلية الآداب بباريس. مبرز في اللغة والآداب العربية من مؤلفاته:

- «الطاهر الحداد والبيئة التونسية في الثلث الأول من القرن العشرين» طبعة أولى بالدار التونسية للنشر سنة 1967 سيعاد طبعه باضافات وتنقيحات

- «محمد علي الحامي» طبعة الدار التونسية للنشر سنة 1968.

- «شخصيات وتيارات» طبعة أولى بمطبعة الشلي بسوسة سنة 1970، وهذه الطبعة الثانية من الكتاب أثريت بمقالات اضافية

- «نصوص أدبية في الأدب التونسي» للسنتين الخامسة والسادسة من التعليم الثانوي في جزءين. طبع التعاضدية العالية للطباعة والنشر بصفاقس سنة 1970

- «الممتع في الأدب» بالاشتراك مع الاستاذ أحمد الشابي، جزءان الأول في الأدب التونسي والثاني في الأدب العربي المشرقي للسنة الخامسة من الثانوي بمقدمات وشروح وتحلية من الفن الاسلامي ط. الشركة التونسية للتوزيع سنة 1973. وللمؤلف العديد من المقالات في الصحف والمجلات وقد نشر جلها ومازال ينشر في مجلة الفكر

«رجائي أن يجد القارئ في "شخصيات وتيارات" وجوها جديدة من تراثنا التونسي القديم والمعاصر وجوانب هامة من تيارات فكرية قديمة وحديثة في الشرق والغرب الاسلاميين»

المؤلف

الثمن: 1.200 د.ت